DIE APORIEN IN SCHOPENHAUERS ERKENNTNISTHEORIE

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung
des Grades eines

DOKTORS DER PHILOSOPHIE

der
Philosophischen Fakultät
der
Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von

HARALD STROHM

aus
Lindau / B.

1984

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546518_0002

DIE APORIEN IN SCHOPENHAUERS ERKENNTNISTHEORIE

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung
des Grades eines

DOKTORS DER PHILOSOPHIE

der
Philosophischen Fakultät
der
Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von

HARALD STROHM

aus
Lindau / B.

1984

1. Gutachter: Prof. Dr. Dieter Wandschneider
2. Gutachter: Privatdozent Dr. Rolf Denker

Dekan: Prof. Dr. Klaus Hartmann

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Dezember 1984

Gedruckt mit Genehmigung der
Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Druck:

SOFORT-DRUCK
am Nonnenhaus, Tübingen

Das Problem des Bewußtseins mußte sich einem Naturwissenschaftler, der den größten Teil seines Lebens mit der Untersuchung des Wahrnehmungsmechanismus verbracht hat, irgendwann zwangsläufig aufdrängen. Wir wissen darüber schon viel und hoffen, noch viel mehr zu erfahren, aber **keines unserer Ergebnisse rührt auch nur entfernt an die Bedeutung der Frage, was es denn überhaupt heißt, zu sehen.** Die Beobachtungen, die wir mit unseren Augen und unserem Nervensystem anstellen, sind im Grunde denen, die ein Frosch vollzieht, ziemlich ähnlich. Ich weiß, daß ich sehe, aber sieht ein Frosch auch? ... **Als Naturwissenschaftler habe ich keine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, denn ich kann das Vorhandensein eines Bewußtseins nicht feststellen.**

George Wald, Nobelpreis Medizin 1967 (für "Entdeckungen im Hinblick auf die hauptsächlichen chemischen und physiologischen Vorgänge des Sehens im Auge"); Text: schriftlich ausgehändigte Kurzfassung des Vortrags: "Leben und Geist im Universum" (gehalten am 28.6.'84 in Lindau).

Für Mohrle

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung 7

A. Das A-Modell 17

I. Das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung 17; II. Strukturierung der Erkenntniskomponenten und immanente Grenzbetrachtungen 20; III. Die beiden Analogieschlüsse und die Willensmetaphysik 26; IV. Abgrenzung der Erkenntnistheorie von der Willensmetaphysik 33.

B. Das B-Modell 41

I. Prämissen die B-Modells 43; (1. Das materielle Subjekt 43; 2. Das Projektionsmodell des einzig echten Beweises 53; 3. Die Theorie des unmittelbaren Objekts 58;) II. Die Variationen des B-Modells 67; (1. Die Orte des subjektiven Raumes 67; 2. Präsubjektive Korrelate 71; 3. Die Variationen 75.)

C. Aporetik (1. Teil) 78

I. Realismus 78; II. Das Projektionsmodell des einzig echten Beweises und der kosmologische Gottesbeweis 81.

D. Verschleierungstechniken 90

I. Selektionstechnik 91; II. Vermischungstechnik 92; (1. Der Begriff Materie 93; 2. Der Begriff Licht 99;) III. Verklärungstechnik 104.

E. War sich Schopenhauer der Aporien seiner Erkenntnistheorie bewußt? 109

F. Aporetik (2. Teil) 117

I. Folgeproblem der Welt-im-Gehirn-Theorie 119; II. Folgeproblem der Welt-im-Gehirn-Theorie (Solipsismus) 121.

G. Das ewige Weltauge und das Gehirn (spiritualistischer und materialistischer Subjektbegriff) 131

H. Schopenhauers Erkenntnistheorie im historischen Umfeld (Schluß) 141

I. Berkeley 142; II. Goethe 150; III. Hegel 159; IV. Nietzsche 162; V. Husserl 165; VI. Wittgenstein 168.

Einleitung

Die Menge der populären und wissenschaftlichen Veröffentlichungen über Schopenhauer ist inzwischen unüberschaubar. Selbst die umfangreiche, von Arthur Hübscher 1981 edierte Schopenhauer-Bibliographie, und das 1979 von F. Zimbrich herausgegebene Generalregister zu den Schopenhauer-Jahrbüchern 1 - 60 enthalten nur eine kleine Auswahl der tatsächlich erschienenen Titel.
Dennoch verdeutlicht bereits eine erste Durchsicht der Sekundärliteratur, daß ein Thema, das in Schopenhauers eigenem Werk einen hohen, wenn nicht dominanten Stellenwert einnimmt, bei den Autoren, die über Schopenhauer schrieben, selten im Vordergrund des Interesses stand: die Erkenntnistheorie. Eine systematische und strukturelle Untersuchung der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie fehlt m.W. gänzlich. Dies ist um so verwunderlicher, als im Zentrum des ersten Buches beider Bände der 'Welt als Wille und Vorstellung' jeweils erkenntnistheoretische Aussagen stehen, die Schopenhauer als Grundlagen seiner nachfolgenden Ausführungen erachtete. Und schon in der Vorrede zur ersten Auflage (1818) des ersten Bandes des Hauptwerks wird deutlich, welchen hohen Rang Schopenhauer seiner Erkenntnistheorie beimißt. Dort stellt Schopenhauer nämlich die Forderung an den Leser, als "Einleitung" (WI IX) die Dissertation "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung" (WI X) und darüber hinaus "die Hauptschriften Kants" (WI XI) zu lesen. *

---

* Alle zitierten Texte sind mithilfe des Literaturverzeichnisses eindeutig identifizierbar. Kurze, wörtliche Zitate stehen in solchen: " " Anführungsstrichen. Längere gebe ich im Schriftbild dieser Anmerkung, nämlich in einer sowohl in Zeilen- als auch Buchstabenabstand engeren Schrift und ohne " " wieder. Von mir in Zitate eingefügte Erläuterungen oder grammatikalische Ergänzungen stehen in solchen: < > Klammern (z.B.: "Die Welt ist meine <Schopenhauers> Vorstellung:..."). Die Schopenhauerzitate hebe ich durch Einrücken hervor. Freie, aber sinnerhaltende Zitate stehen in solchen: ' ' Anführungsstrichen und sind entweder mit einem Quellenvermerk versehen (z.B.: vgl. WII 34) oder entstammen einem in unmittelbarer Umgebung angeführten wörtlichen Zitat. Die selben Anführungsstriche (' ') kennzeichnen bisweilen auch attributive Bestimmungen (z.B.: der Begriff 'Begriff'). Solche " " Anführungsstriche ohne Quellenangabe entstammen entweder einer in unmittelbarer Umgebung zitierten Textstelle oder kennzeichnen

In seiner Dissertation, insbesondere im § 21 (G 51ff), aber werden zentrale erkenntnistheoretische Aussagen gemacht, auf die Schopenhauer immer wieder zurückgreift. Und daß Schopenhauers schwerpunktmäßiges Interesse an Kant der Erkenntnistheorie Kants (in Schopenhauer'schem Verständnis) gilt, geht daraus hervor, daß Schopenhauer die Inhalte der "Transzendentalen Dialektik" Kants, weiterhin der "Kritik der Praktischen Vernunft" und der "Kritik der Urteilskraft" weit weniger gewichtet als die der "Transzendentalen Analytik" und insbesondere der "Transzendentalen Ästhetik" der "Kritik der reinen Vernunft". Die "Transzendentale Ästhetik" bezeichnete Schopenhauer demgemäß auch als "Diamant in Kants Krone" (N XXI). — Alfred Schmidt schreibt in seinem 1977 veröffentlichten Aufsatz "Schopenhauer und der Materialismus":

> Seine Philosophie - das gehört zu ihrem Reiz - läßt sich unmittelbar weder für noch gegen den Materialismus in Anspruch nehmen. Sie ist der Schauplatz einer lebendigen, letztlich unabgeschlossenen Debatte - keine fertige Doktrin. In ihr arbeiten sich in eigenartiger Zirkularität und Wechselbeziehung idealistische und materialistische Tendenzen aneinander ab, und zwar auf instruktive Weise. (IX)

Diese Formulierung ist, gemessen an der Intention Schmidts, berechtigt, ansonsten aber vereinfachend: Schopenhauers Erkenntnistheorie ist eine Komposition bzw. ein kompliziertes Konglomerat vieler einzelner erkenntnistheoretischer Positionen (vgl. die Graphiken am Ende des Abschnittes G), für deren Charakterisierung selbst die so umfangreichen Begriffe 'Idealismus' und 'Materialismus' zu eng sind. Der "Reiz" (Schmidt) an Schopenhauers Erkenntnistheorie ist, daß in ihr praktisch alle erdenklichen, zumindest alle im 19. Jahrhundert bekannten erkenntnistheoretischen Positionen zu Wort kommen und sich, wie Schmidt schreibt,

---

gewisse Formulierungen **von mir** und haben dabei die Funktion, die Einstein wie folgt beschrieb: "In Parenthese sei gesagt, daß hier wie bei einem echten Philosophen das Anführungszeichen " " gebraucht wird, um einen illegitimen Begriff einzuführen, den der Leser für den Augenblick zu gestatten ersucht wird, obgleich er der philosophischen Polizei suspekt ist." (Mein Weltbild, 35). Um Mißverständnisse zu vermeiden, kennzeichne ich solche 'illegitimen Ausdrücke' in seltenen Fällen zusätzlich mit meinem Namen (z.B.: Ich verwende hier "Gänsefüßchen" (Strohm)).

'in eigenartiger Zirkularität und Wechselwirkung aneinander abarbeiten'. Dabei ist dieses 'Abarbeiten' als ein Prozeß mit hohen Reibungswiderständen zu verstehen, da Schopenhauer für die Berechtigung der einzelnen Positionen - in gewohnter Manier - leidenschaftlich kämpft und die dabei entstehenden Aporien oft auf die Spitze treibt. Wie ich im Kapitel 'Verschleierungstechniken' verdeutlichen will, kaschiert Schopenhauer diese Aporien zwar manchmal, aber dieses Kaschieren ist nur ein Element der Schopenhauer'schen Philosophie, dem - ich finde: typischerweise - andere Elemente gegenüberstehen, in denen die oft geforderte 'philosophische Redlichkeit' (vgl. z.B. PI 202) sich durchsetzt und die aporetische Struktur in geradezu selbstzerfleischender Weise offen dargelegt wird.
Ich glaube, im Abschnitt 'War sich Schopenhauer der Aporien seiner Erkenntnistheorie bewußt?' hinreichend eindeutige Belege dafür zitiert zu haben, daß die Schwachstellen der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie, die A. Schmidt veranlaßten, von einer "eigenartigen Zirkularität" zu schreiben, und auf die Benno Schlesinger mit dem Terminus "Hirnparadoxon" (Zu Schopenhauers Hirnparadoxon, 184) (das er glaubte, selbst einer Lösung näherzubringen) verwies, bereits Schopenhauer selbst, zumindest zeitweise, bewußt waren. Das Verdienst seiner bisherigen Kritiker ist dadurch relativiert: Sie nahmen Schopenhauers Texte allzuoft allzuwenig ernst und glaubten vorschnell, ihm durch den Aufweis einzelner Unstimmigkeiten "am Zeug flicken" zu müssen. Alle mir bekannten Interpreten der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie scheinen vorauszusetzen, Schopenhauer habe die darin enthaltenen Inkonsistenzen übersehen, er habe, so Walter Schulz einmal in einer Vorlesung, "geschludert". - Wie schon erwähnt, wurde über Schopenhauers Erkenntnistheorie zwar relativ wenig veröffentlicht, aber selbst dieses Wenige kann nicht anders denn als monoton bezeichnet werden. Bereits die frühesten Kritiker hatten die wesentlichen Schwachstellen in einer Deutlichkeit beschrieben, die von den Kritikern

der vergangenen 20 Jahre m.E. nicht übertroffen wurde. Bereits 1873 - also 13 Jahre nach Schopenhauers Tod - schrieb E. Zeller:

Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Zirkel, daß <nach Schopenhauer> die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll. (Geschichte der Dt. Phil., 885)

Fürst Dmitry Tzerteleff schrieb 1879:

Angesichts solcher materialistischer Meinungen einerseits und des äußersten Idealismus andererseits kann Schopenhauer ... weder zu den Materialisten, noch zu den Idealisten gezählt werden, es muß aber zugegeben werden, daß zwischen beiden Richtungen ein Widerspruch ist, welchen Schopenhauer nicht überwinden konnte. (Schop.s Erkenntnis-Theorie, 37)

Otto Weide schrieb 1904:

Auch die Grundlehre vom Verhältnis der Materie zum Intellekt, nämlich die Ansicht von der Korrelativität beider, ist in der Tat, wie sie durchgeführt wird, in sich widersprechend. Einerseits ist die Materie eine Vorstellung des Erkennenden, auf der anderen Seite aber ist dieses Erkennende wieder ein Produkt der Materie. (Die Mat. bei Schop., 27)

Und in der 1906 veröffentlichten Dissertation von Walter Brandt steht:

Hieran anschließend und abschließend wollen wir einige sich auf die anschauliche Welt beziehende Zirkel Schopenhauers neben einanderstellen: die Dinge der empirischen Anschauung sind die Ursachen der Dinge der empirischen Anschauung; der Raum ist in meinem Kopfe, empirisch ist mein Kopf im Raume; der Verstand setzt Vielheit - Vielheit macht den Verstand möglich; die Materie ist ein Produkt des Intellekts - der Intellekt ist ein Produkt der Materie. Und wenn irgendwo, so ist hier der Satz angebracht: die Erde ruht auf dem großen Elephanten und der Elephant auf der Erde. (Der Begriff des unmittelbaren Objekts bei Schop., 40)

Die Liste ließe sich fortsetzen. - So auffällig wie die Einhelligkeit in der Kritik der Interpreten an Schopenhauers Erkenntnistheorie, so auffällig pflegt auch die Ratlosigkeit angesichts der von Schopenhauer aufgeworfenen Probleme zu sein. Zwar werden mehrfach problematische Schopenhauer'sc Begriffe kritisch hinterfragt und als inkonsistent ausgewiesen, so z.B. die Begriffe 'unmittelbares Objekt' (W. Brandt) und 'Materie' (O.Weide, E.Schill). Auch findet

man die Interpreten immer wieder die einzelnen erkenntnistheoretischen Positionen Schopenhauers gegeneinander abwägen (z.B. "idealistische" gegen "materialistische"). Aber eine wirklich systematische Analyse der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie traf ich beim Studium der Sekundärliteratur ebensowenig an wie eine strukturelle Analyse der scheinbar so klaren Schopenhauer'schen Argumentationsweise. Aber nur eine systematische und strukturellle Analyse der Schopenhauer'schen Texte kann den Grund der immer wieder festgestellten Zirkularität bzw. Inkonsistenz in Schopenhauers Erkenntnistheorie deutlich machen. Zugunsten der Übersichtlichkeit des Hauptteils der vorliegenden Arbeit skizziere ich die Grundproblematik der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie auf den folgenden Seiten vorweg:

Nahezu alle von Schopenhauer vertretenen erkenntnistheoretischen Positionen und viele der erkenntnistheoretischen Positionen anderer Philosophen - vom Locke'schen oder dialektischen Materialismus, über den naiven, kritischen oder transzendentalen Realismus (Nicolai Hartmann usw.) bis zum transzendentalen Idealismus (Kant) und dem Solipsismus (Schuppe) -, beruhen auf der Prämisse, daß Erkennen ein Abbildungsprozeß sei. Alle diese erkenntnistheoretischen Positionen gehen davon aus, daß die sogenannten Bewußtseinsinhalte Abbilder von Urbildern seien. Der Streit der Verfechter der jeweiligen Positionen ging vor allem um die Fragen: 1. Welcher Art sind die Urbilder; sind sie den Vorstellungsbildern adäquat, oder bestehen sie nur aus primären Qualitäten (im Locke'schen Sinn), oder sind sie Ding an sich (im Kant'schen Sinn)? - 2. Ist das sogenannte Bewußtsein, d.i. der Ort, in dem die Abbilder der Urbilder vorgeblich existieren, materieller oder geistiger Natur? Konsens bestand jedoch darin, daß Erkennen ein Vorgang dieser Art sei:

Modell B Abbildung 1

= Außenwelt = Welt der präsubjektiven Korrelate (gewöhnliche Dinge, Primäre Qualitäten oder Ding an sich)

= subjektive Vorstellungswelt = Welt im (geistigen oder materiellen) Bewußtsein bzw. Subjekt

Das Modell von Urbild - Abbild setzt **zwei** Welten voraus, eine präsubjektive (= Urbild) und eine subjektive (= Abbild); es ist dualistisch. Nach ihm existiert darüber hinaus pro erkennendem Individuum ein Abbild, d.h. das Abbild ist je individuell, insofern privat. Ich werde dieses dualistische erkenntnistheoretische Modell im folgenden Modell B nennen.
Einige wenige Textstellen Schopenhauers seien vorläufig hierzu zitiert. Sie sind ihrer Naivität wegen zwar nicht geeignet, einen Eindruck vom Grad der Reflexivität der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie zu vermitteln, verdeutlichen aber besonders klar, daß Schopenhauer hier Erkennen als einen **Abbildungsprozeß** im bezeichneten Sinn begreift. Man könnte die Stellen als zur mechanistischen bzw. physiologistischen Variante des B-Modells gehörend bezeichnen. Schopenhauer:

> Die sensiblen Nerven empfangen die Kunde von außen, welche nun sich im Herde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird, woraus Vorstellungen ... entstehen. (WII 290)

Oder: Dieser Intellekt ... nun ist es, in welchem, auf Anlaß äußerer Eindrücke, die Vorstellungen entstehen ... (WII 284) <Denn:> Was ist **Vorstellung**? - Ein sehr komplizierter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Tieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines **Bildes** eben daselbst ist. (WII 214)

Oder: Alles Angeführte aber ist daraus erklärlich, daß das Hören

vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehörnerven vor sich geht, die sich sogleich bis ins Gehirn fortpflanzt ... (WII 33)

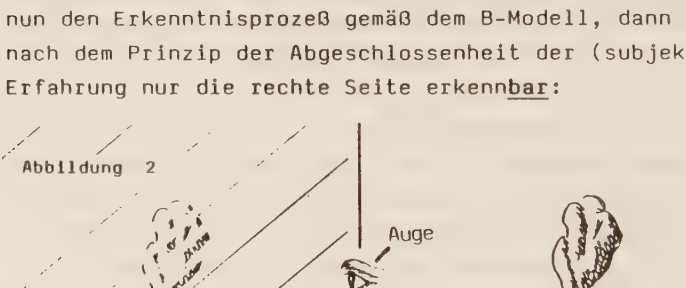
Oder: Die ... Schwingungen der Töne versetzen nämlich die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen. (WII 36; vgl. WII 34)*

Schopenhauers Texte zur Erkenntnistheorie, "das gehört zu ihrem Reiz" (A.Schmidt, aaO IX), sind nun in Hinblick auf das dualistische erkenntnistheoretische Modell B in zweifacher Hinsicht instruktiv:
Zum einen werden hier, wie schon erwähnt; nahezu alle Variationsmöglichkeiten des B-Modells gleichsam durchprobiert, indem Schopenhauer, mathematisch gesprochen, in die Variablen dieses Modells alle erdenklichen Parameter einsetzt: Auf seiten der **präsubjektiven Korrelate** die Locke'sche Materie, Kants Ding an sich, die gewöhnlichen Objekte des naiven Realismus u.a.; und auf seiten der **subjektiven Vorstellungen** als Ort des Abbildes ein geistiges und ein materielles (physiologisches) **Subjekt**.
Zum anderen ist Schopenhauers Erkenntnistheorie darum instruktiv, weil der **Grund** ihrer aporetischen Struktur, d.h. der "eigenartigen Zirkularität" (Schmidt, aaO IX), in ihr nicht verschleiert, sondern offen dargelegt wird. Freilich geschieht dies in einer Art, daß angenommen werden muß, Schopenhauer selbst habe, was er offen darlegt, nicht als den Grund der Aporetik erkannt. Der Grund der Aporetik ist folgender:
Das, was entsprechend dem B-Modell Abbild sein soll, ist die subjektiv erlebte Welt, (in Schopenhauers Worten:) die Welt als Vorstellung. Schopenhauer vertritt nun, daß **prinzipiell jede** Erkenntnis sich **im Rahmen** dieser Vorstellungswelt abspielt, d.h. immer schon Abbild, d.h. Objekt des Sub-

---

* Die hier von Schopenhauer vertretene mechanistische Auffassung, daß Wahrnehmen in Schwingungen der "Gehirnfibern" bestehe, hatte durchaus Tradition. Priestley schrieb schon ca. 50 Jahre früher: "... die Perzeptionen, die wir **Bewußtsein** nennen, oder die irgend einer komplexen Vorstellung, besteht notwendigerweise in einer komplexen Vibration <"des gesamten nervösen Systems" (aaO)> oder hängt davon ab." (Disqu., 87)

jekts ist. Die Grenze des Subjekts (Bewußtseins), d.h. des Bereichs, in dem jede Erkenntnis = Abbild vorkommt, ist deshalb für Schopenhauer zugleich Grenze des Erkennbaren Jede Erkenntnis muß nach Schopenhauer innerhalb dieser Grenze bleiben und insofern **immanent** und durch diese Grenze **abgeschlossen** sein. Diese prinzipielle Forderung nach Immanenz werde ich in Anlehnung an eine entsprechende Stelle bei Schopenhauer '**das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung**' oder **Modell A** nennen. - Denkt man sich nun den Erkenntnisprozeß gemäß dem B-Modell, dann ist nach dem Prinzip der Abgeschlossenheit der (subjektiven) Erfahrung nur die rechte Seite erkennbar:



Wenn aber - unter Voraussetzung des B-Modells und unter Berücksichtigung des A-Modells - nur die rechte Seite erkennbar sein kann, dann stellt sich die Frage: Aufgrund welcher **Erkenntnis** kann dieser Bereich dann als **Abbild** ausgewiesen werden. In anderen Worten: Die These, daß die Welt als Vorstellung ein subjektives Abbild sei, setzt voraus, daß präsubjektive Korrelate (Materie, Ding an sich o.dgl.) existieren. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie ja als**Abbild** verstanden werden. Wenn aber die Welt als Vorstellung - gemäß dem Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung - keine Erkenntnis enthält bzw. enthalten darf, die fähig ist, dieses mutmaßliche Abbild zu transzendieren, dann kann es auch keine Legitimation geben, es

als Abbild auszuweisen. Nach dem Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung (Modell A) kann das dualistische erkenntnistheoretische Modell B nicht richtig sein, weil, so Schopenhauer ausdrücklich, jedes Objekt der Erkenntnis nur "ein Mal" (WI 22; vgl. unten), d.h. als Objekt vorhanden ist (also nur als es selbst erkannt wird), und weil der Bereich des Erkennbaren im bezeichneten Sinn abgeschlossen ist, d.h. Transzendenz verbietet. Ziel meiner Untersuchung ist es nun, den Widerspruch, daß - gemäß dem B-Modell - jede Erkenntnis Produkt eines Abbildungsprozesses sein muß, daß sie aber - entsprechend der Forderung des A-Modells-kein Abbild sein kann, herauszuarbeiten.
Hierzu stelle ich im ersten Abschnitt das A-Modell, d.h. das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung dar und versuche darüber hinaus deutlich zu machen, welche entscheidende Rolle es in Schopenhauers Philosophie insgesamt und speziell in der Erkenntnistheorie spielt. Im Rahmen dieses ersten Abschnittes wird sich die Gelegenheit ergeben, die für die von mir behandelte Problematik wichtige Abgrenzung der Erkenntnistheorie Schopenhauers von seiner Metaphysik bzw. die Abgrenzung der Funktion des Dinges an sich in der Erkenntnistheorie von der des Dinges an sich in der Metaphysik vorzunehmen.
Im zweiten Abschnitt, 'Das B-Modell' überschrieben, stelle ich die Schopenhauer'schen Prämissen des B-Modells dar, und zeige auf, welche Varianten des B-Modells von Schopenhauer vertreten werden. Nach diesen Vorarbeiten versuche ich die m.E. prinzipiell aporetische Struktur der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie, die sich aus den Kollisionen der einzelnen Varianten des B-Modells mit dem A-Modell ergibt, herauszuarbeiten.
Der reinen Schopenhauerinterpretation folgt ein Kapitel über 'Schopenhauers Erkenntnistheorie im historischen Umfeld'. Hier versuche ich durch eine je skizzenhafte Interpretation von Berkeley, Goethe, Hegel, Nietzsche, Husserl und Wittgenstein aufzuzeigen, daß die Vorannahmen der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie weniger selbstverständlich sind als Schopen-

hauer glaubte. Erst vor diesem Hintergrund wird der inhaltliche und historische Stellenwert von Schopenhauers Erkenntnistheorie deutlich.

An der Textgestaltung vorliegender Arbeit fällt auf, daß ungewöhnlich viel wörtlich zitiert wird. Dies geschah absichtsvoll und aus folgendem Grund: Wie ich im Abschnitt 'D. Verschleierungstechniken' verdeutlichen werde, ist die aporetische Struktur der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie schwer durchschaubar. Zwar kommt auch bei unpräziser Lektüre bisweilen Skepsis auf; aber immer wieder scheint es, als würde doch noch alles "irgendwie" aufgehen. Erst eine wirklich mikroskopische Untersuchung der Texte, erst ein stetes Rückbesinnen - d.h. erneutes Zitieren - des anderswo Gesagten läßt erkennen, daß es eben nicht aufgeht.

Von Bedeutung ist mir der Hinweis, daß ich in vorliegender Arbeit nur beabsichtige, die Aporien der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie aufzuzeigen. Es ist nicht Ziel dieser Arbeit, eventuelle Lösungsmöglichkeiten des erkenntnistheoretischen Problems (wie es sich Schopenhauer stellte) zu thematisieren. Dies gilt auch für den Abschnitt 'Schopenhauers Erkenntnistheorie im historischen Umfeld': Hier werden nur die Zurückweisungen derjenigen Prämissen diskutiert, die u.a. in Schopenhauers Erkenntnistheorie zu Aporien führten. Die ggf. von den dort besprochenen Autoren vorgebrachten Lösungsvorschläge werden nicht thematisiert.

A. Das A-Modell

I. DAS PRINZIP DER ABGESCHLOSSENHEIT DER ERFAHRUNG

Schopenhauer WI 596:

> Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann: sie ist ein geschlossenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt.

Diese "Wahrheit" spielt im Werk Schopenhauers eine bedeutende Rolle. Er behauptet hier, daß die Welt als Vorstellung, d.h. die subjektiv erlebte Welt, "ein geschlossenes Ganzes" sei, "toto genere" verschieden von der vom B-Modell vorausgesetzten präsubjektiven Welt des Dinges an sich. Die subjektive Welt habe weiterhin "in ihren eigenen Mitteln keinen Faden", der sie mit der präsubjektiven verbinde, d.h. einen zu ihr transzendierenden Schluß erlaube. Was damit gemeint ist, daß die Vorstellung in ihren **eigenen Mitteln** keinen Faden habe, der über die Vorstellung hinausführe (vgl. obiges Zitat), sei kurz erläutert.

Mit den 'der Vorstellung eigenen Mitteln' sind erstens Kausalschlüsse, zweitens Begriff bzw. Urteile gemeint: Kausalrelationen sind nach Schopenhauer immer nur zwischen einzelnen Vorstellungen, mithin **im Rahmen** der subjektiven Welt = Welt als Vorstellung möglich, niemals aber zwischen Vorstellungen und etwas davon Verschiedenem, d.h. Präsubjektivem:

> ... der Satz vom Grunde <ist> nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer anderen, nicht aber die Verbindung der gesamten, endlichen aber endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre ... (WI 114)

Und:

> Überhaupt also findet das Gesetz der Kausalität auf alle Dinge in der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt selbst: denn es ist der Welt immanent, nicht transzendent. (WII 51)

Zwar ist die Welt als Vorstellung für Schopenhauer insofern kein "geschlossenes Ganzes" (WI 596), als die Ketten kausaler Relationen nach beiden Richtungen, Vergangenheit und Zukunft, 'endlos' (vgl. WI 114) seien und als das

Rückverfolgen einer Kausalreihe "in infinitum, in infinitum" (G 38) führe. Aber alle Kausalreihen sind doch, so Schopenhauer, ungeachtet ihrer Endlosigkeit in Raum und Zeit, **'endlich'** (vgl. WI 114), d.h. begrenzt durch den Bereich des Subjektiven, in dem allein Raum, Zeit und Kausalität anzutreffen seien. **Im Rahmen** der subjektiven Welt = Welt als Vorstellung seien Kausalketten unbegrenzt ('endlos'), aber sie seien dennoch 'endlich', d.h. eben dadurch begrenzt, daß sie diesen Rahmen des Subjektiven nicht transzendieren können. Alle Kausalrelationen sind nach Schopenhauer **immanent**, beschränkt auf die Welt als Vorstellung, prinzipiell abgetrennt von der vom B-Modell postulierten Welt der präsubjektiven Korrelate.

Auch Begriffe und Urteile bleiben nach Schopenhauer auf die Welt als Vorstellung bezogen und eröffnen keine Möglichkeit, diese zu transzendieren. Begriffe entstünden durch Abstraktion, durch "Abwerfen unnützen Gepäcks" (WII 68), seien folglich "Teilvorstellungen" (WII 432) und könnten deshalb, auch wenn zu Urteilen kombiniert, nie mehr enthalten als die anschauliche, "primäre" (WII 76) Erkenntnis, aus der sie geschöpft seien:

> Jeder Begriff hat seinen Wert und sein Dasein allein in der, wenn auch sehr vermittelten Beziehung auf eine anschauliche Vorstellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urteilen ... (WI 78).

Da die anschauliche Vorstellung aber subjektiv, prinzipiell abgetrennt von den vom B-Modell postulierten präsubjektiven Korrelaten sei, muß gelten:

> Daher sind sie <die Begriffe> nur von immanentem, nicht von transzendentem Gebrauch: d.h. diese unsere Begriffe, dieses erste Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Urteile, sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich ... zu denken unangemessen ... (WII 325).

Diesem entsprechend schrieb Schopenhauer schon 1815:

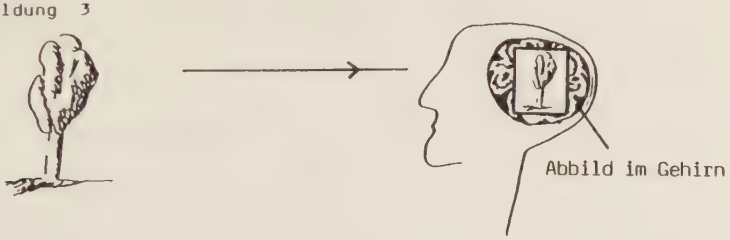
> **Meine Philosophie** wird nie im Mindesten das Gebiet der Erfahrung ... im ganzen Umfang des Begriffs überschreiten. Denn sie wird, wie jede Kunst, bloß die Welt wiederholen. (HNI 256).

Für den Fortgang entscheidend ist eine Formulierung Schopenhauers in WI 22:

> ... diese anschauliche Welt ..., deren ich mir nur **ein Mal** und zwar als Vorstellung bewußt bin, ... (Hervorheb. von mir)

Danach muß die Welt als Vorstellung nicht nur insofern "ein geschlossenes Ganzes" (WI 596) sein, als aus ihr kein Weg auf eine transzendente und von ihr "toto genere" (WI 596) verschiedene Wirklichkeit (z.B. das Ding an sich) führen kann, sondern auch insofern, als neben der **'ein Mal bewußten'** (vgl. WI 22) Welt nicht noch eine zweite, zu ihr kongruente, präsubjektive Welt angenommen werden darf. Diese Variante des B-Modells,

Abbildung 3



die eine der Positionen der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie darstellt (vgl. Abschnitt G), kann nach WI 22 also nicht richtig sein, weil sie zwei kongruente, anschauliche Welten voraussetzt, man sich der anschaulichen Welt aber nur "**ein Mal ... bewußt**" (WI 22, Hervorheb.v.mir) ist.

Ich nenne, wie schon erwähnt, die besprochenen Bestimmungen künftig 'das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung' oder 'Modell A'. Danach ist die Welt ein "geschlossenes Ganzes" (WI 596). Weder Kausalschlüsse noch Vernunftschlüsse können nach diesem Prinzip zur berechtigten Annahme einer transzendenten Welt führen. - Welch große Bedeutung das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung für Schopenhauer hat, wird u.a. an der folgenden Textstelle am Ende des zweiten Bandes des Hauptwerkes ersichtlich:

> Am Schlusse meiner Darstellung mögen einige Betrachtungen über meine Philosophie selbst ihre Stelle finden. - Dieselbe maßt sich ... nicht an das Dasein der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt sie bei dem Tatsächlichen der äußern und innern Erfahrung, ... ohne jedoch eigentlich darüber hinaus zu gehn zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt .... Sie ist folglich **immanent** ... (WII 736)

II. STRUKTURIERUNG DER ERKENNTNISKOMPONENTEN UND IMMANENTE GRENZBETRACHTUNGEN

Im folgenden soll aufgezeigt werden, daß weite Teile der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie dem Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung (Modell A) verpflichtet sind.

1. Strukturierung der Erkenntniskomponenten

Schopenhauer unterscheidet in WII 307ff eine '**subjektive** Betrachtungsweise des Intellekts' von einer '**objektiven**' (vgl. WII 307). Die objektive Betrachtungsweise geht dabei von den Prämissen des B-Modells aus und ist im gegenwärtigen Zusammenhang nicht von Bedeutung. Die 'subjektive Betrachtungsweise des Intellekts' charakterisiert Schopenhauer jedoch mit Kriterien, die zeigen, welch entscheidende Rolle das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung in seiner Erkenntnistheorie spielt. Er schreibt:

> <Es ist> die **subjektive**, welche von **innen** ausgehend und das **Bewußtsein** als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und **wie** aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut. Als den Urheber dieser Betrachtungsweise habe wir **Locke** anzusehn: **Kant** brachte sie zu ungleich höherer Vollendung, und ebenfalls ist unser erstes Buch <der Welt als Wille und Vorstellung>, nebst den Ergänzungen dazu, ihr gewidmet. (WII 307)

Die subjektive Betrachtungsweise des Intellekts gehe

also von "innen" aus und lege dar, aus welchen Komponenten des Verstandes einerseits und der Sinne andererseits die Welt als Vorstellung sich im Bewußtsein, d.h. im Rahmen des empirisch Gegebenen aufbaue. Schopenhauers Verhältnis zu Locke und Kant ist im einzelnen nicht Thema meiner Untersuchung. Entscheidend jedoch ist, daß Schopenhauer im Rahmen der subjektiven Betrachtungsweise die empirische Realität **immanent**, d.h. "von **innen** ausgehend" (WII 307), also gemäß dem Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung strukturiert, und daß er sich bei diesem Vorgehen in der Tradition Lockes und Kants sah. Die Strukturierung der empirischen Realität, die Schopenhauer "von **innen** ausgehend" vornimmt, erfolgt in zwei Schritten:

1. Die anschauliche Wirklichkeit zerfalle in **apriorische** und **aposteriorische** Komponenten, wobei die apriorischen - Raum, Zeit, Kausalität - mithilfe des Kriteriums 'Apodiktizität' von den aposteriorischen unterscheidbar seien.
2. Von der empirischen Anschauung in Raum und Zeit, d.h. vom "**Bewußtsein anderer Dinge**" (E 9) sei das "**Selbstbewußtsein**" (E 9; beide Hervorheb.v.mir) zu unterscheiden; es sei gekennzeichnet durch das Kriterium 'Raumlosigkeit' und bestehe in dem, was man Inneres nennt, d.h. der Welt der Gefühle und Willensakte. - Diese zwiefache Gliederung der empirischen Realität an dieser Stelle zu problematisieren erübrigt sich ebenso, wie Textstellen zu zitieren. Für uns ist vorläufig nur ausschlaggebend, daß Schopenhauer hier **immanent**, "von **innen** ausgehend" (WII 307) verfährt und nicht zu präsubjektiven Korrelaten der Erscheinung transzendiert: Modell A.

2. Immanente Grenzbetrachtungen

Die zwiefache Einteilung der empirischen Realität in apriorische und aposteriorische Komponenten einerseits und Bewußtsein anderer Dinge und Selbstbewußtsein andererseits hat bei Schopenhauer u.a. die Funktion zur **Willensmetaphysik** überzuleiten. Ich beschränke mich auch hier

auf eine grobe Skizze der Schopenhauer'schen Argumentation.

a.Als aposteriorische Komponenten der anschaulichen empirischen Realität sieht Schopenhauer die ursprünglichen **Qualitäten der Dinge** (z.B. Farben, Festigkeit) und die **Naturkräfte** an. Anders als den apriorischen Komponenten - Raum, Zeit, Kausalität -, die apodiktisch gewisse Erkenntnisse lieferten, hafte den aposteriorisch erkennbaren Qualitäten der Dinge und den Naturkräften Rätselhaftigkeit an:

> ... die Qualität jedes unorganischen Körpers ist eben so geheimnisvoll, wie das Leben des Lebendigen: ... (WII 193)

Und:

> ... so ist ... die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den anderen fortstößt, ihrem innern Wesen nach, uns nicht minder fremd und geheimnisvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachstum eines Tieres hervorbringen .... Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesamten Natur eigentlich nie mehr, als ein Verzeichnis der unerklärlichen Kräfte ...: das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie ... stets unerklärt lassen, ... (WI 116)

Das Rätselhafte der aposteriorischen Komponenten der empirischen Realität, das die Naturwissenschaften nie fähig seien zu entschlüsseln, bedürfe einer metaphysischen Erklärung:

> Die **Physik** vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehn, sondern bedarf einer **Metaphysik**, sich darauf zu stützen; so vornehm sie auch gegen diese tun mag. (WII 191)

Schopenhauers metaphysische Erklärung des naturwissenschaftlich Unerklärlichen ist: Das "innere Wesen" bzw. das "Mysterium" (beides WII 193) der Erscheinung ist demjenigen analog, das wir als unseren Willen bezeichnen. Er, der Wille, sei der Wesensgrund jeder einzelnen Erscheinung und der Erscheinung insgesamt und würde, als heuristisches Erklärungsprinzip der Welt, deren Rätsel entschlüsseln. Diese metaphysische, auf explizit als solche ausgewiesenen Analogieschlüssen beruhende Erklärung des Daseins aus dem Prinzip bzw. dem Urgrund des Willens freilich transzendiert die vom Prinzip der Abgeschlossen-

heit der Erfahrung gezogene Grenze. Sie beansprucht aber auch nicht eine Tatsachenerklärung zu sein (s.u.). Der Hinweis Schopenhauers dagegen, daß bei jeder physikalischen Erklärung ein unerklärlicher Rest, nämlich die 'Qualitäten der Dinge und die Naturkräfte' (vgl. WII 191), übrigbleibe, ist nur als Vorbereitung für diese metaphysische Erklärung zu verstehen. Und dieser Hinweis auf den unerklärlichen Rest beansprucht eine Tatsachenerklärung zu sein, - anders als die metaphysische Erklärung des Daseins. Er will auf eine immanente 'Spur' des Dinges an sich = Wille (vgl. HNIII 657) hinweisen:

> <Es> bleibt in jedem Dinge der Unterschied des a priori und des a posteriori <als 'Qualitäten der Dinge und Naturkräfte' (vgl. WII 191)> allein Erkennbaren. Letzteres ist die Spur des Dinges an sich selbst... (HNIII 657; Hervorheb.v.mir)

Entscheidend ist, daß Schopenhauer, solange er die empirische Realität strukturiert, nicht zum Willen = Ding an sich transzendiert, den metaphysischen Willen nicht als Tatsache postuliert, sondern daß er nur auf die Rätselhaftigkeit der aposteriorischen Komponenten verweist und sie als einen Hinweis, als eine 'Spur' des metaphysischen Willens auffaßt. Diese Argumentation untersucht die Grenze des Erkennbaren, und zwar "von innen ausgehend" (WII 307), und sie transzendiert sie nicht; diese Argumentation bleibt immanent und will eine Grenzbetrachtung sein.

Schopenhauers Argumentation ist in diesem Zusammenhang durchaus konsequent. Er berücksichtigt hier die von ihm selbst gesteckte Grenze des Prinzips der Abgeschlossenheit der Erfahrung und betont deshalb immer wieder, daß seine Grenzbetrachtungen immanent bleiben und keine positive Erkenntnis des Dinges an sich ermöglichen:

> Jedoch bleibt Kants Ding an sich ein bloßes x, welches überdies nur knapp von unserer Erkenntnis erreicht wird, nämlich auf dem negativen Wege. (HNIII 606; Hervorheb.v.mir)

b. Auch die zweite Strukturierung der empirischen Realität, nämlich die in äußere und innere Erfahrung, d.h. in 'Bewußtsein anderer Dinge' und 'Selbstbewußtsein' (vgl. E 9), erachtet Schopenhauer als geeignet, eine "**Spur des Dinges an sich selbst**" (HNIII 657; Hervorheb.v.mir) vermittels immanenter Grenzbetrachtung aufzuzeigen. Interessant an dieser Stelle ist, daß er dort explizit vom Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung ausgeht:

> Diesem allen zufolge wird man ... von der Vorstellung ausgehend, nie über die Vorstellung, d.i. die Erscheinung hinausgelangen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehn bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d.h. für sich selbst sein mögen.... Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieser Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir ... **selbst das Ding an sich sind**; daß mithin zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir **von außen** nicht dringen können, uns ein Weg **von innen** offensteht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. (WII 218f)

Was nämlich an **uns selbst äußerlich** als unsere Handlungen erscheine, würde uns, so Schopenhauer, dem inneren Wesen nach so rätselhaft bleiben wie jede Naturerscheinung, - wenn diesem Äußeren nicht zugleich ein Inneres entspräche. Dieses Innere, das die Rätselhaftigkeit der äußeren Handlung entschlüssle, sei nun das, was wir unseren Willen nennen:

> <Der> Leib <ist> auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: ein Mal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort **Wille** bezeichnet. (WI 119)

Und:

> In der Tat ist unser **Wollen** die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang <die Leibesaktion> zugleich aus seinem Innern zu verstehn ... (WII 219)

Obwohl das eigene Wollen die "einzige Gelegenheit" sei, bei der sich auch die Innenseite einer äußeren Erscheinung zeige, werde dadurch das Ding an sich im strengen Sinne nicht erkannt.

Denn auch die innere Erfahrung ist für Schopenhauer nur eine "Spur des Dinges an sich" (HNIII 657); auch hier werde es nur "auf dem negativen Wege" (HNIII 660) und nicht positiv erkannt:

> Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntnis des Dinges an sich liefert. (WII 220)

Nach Schopenhauer nämlich verfälschen die apriorischen Komponenten der Erkenntnis - Raum, Zeit, Kausalität - die Erkenntnis des Dinges an sich. Er nennt diese Komponenten, sich auf die indische Philosophie berufend, deshalb "Schleier der Maja":

> ... den Blick des ... Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung in Zeit und Raum, dem principium individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grund: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntnis sieht er nicht das Wesen der Dinge ... sondern dessen Erscheinung ... (WI 416)

Die Erkenntnis des eigenen Wollens im Selbstbewußtsein sei jedoch von zwei dieser apriorischen Formen frei. Deshalb sei diese Erkenntnis weniger als alle übrige Erkenntnis verfälscht und offenbare das Wesen des Dinges an sich ursprünglicher. Aber ein Rest des Schleiers bleibe auch hier:

> Jedoch ist die innere Erkenntnis von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des **Raums** und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der **Kausalität**. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit.... Infolge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen **Willen** nur in dessen sukzessiven einzelnen Akten ... (WII 220)

Deshalb: Demnach hat in dieser innern Erkenntnis das Ding an sich seine Schleier zwar großen Teils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. (WII 220)

Zwar spürt man an den eben besprochenen Stellen, wie Schopenhauer gleichsam zum Sprung in die Transzendenz, d.h. zum Ding an sich, ansetzt. Aber man spürt auch sein Zögern vor der selbstgesetzten Grenze des Prinzips der Abgeschlossenheit der Erfahrung. Schopenhauer sucht hier **Spuren** des Dinges an sich und glaubt, sie in den Inhalten

des Selbstbewußtseins (und im rätselhaften Rest der Naturerkenntnis) zu finden. Seine Argumentation beruht hier jedoch ausschließlich auf einer Strukturierung der Wirklichkeit und orientiert sich an der Methode der 'subjektiven Betrachtungsweise' (vgl. WII 307), die immanent sei, d.h. "von innen ausgehend und das Bewußtsein als das Gegebene nehmend" (WII 307). Schopenhauer beansprucht hier die Grenze der empirischen Realität aufzuzeigen; dieser möchte er sich so weit als möglich nähern. Aber er tut es nur von innen her, "auf dem negativen Wege" (HNIII 660) und beansprucht nicht, irgendeine positive Aussage über das Ding an sich machen zu können. An den bisher besprochenen Textstellen führt Schopenhauer immanente Grenzbetrachtungen durch. Er hält sich hier an seinen Grundsatz:

> Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann: sie ist ein geschlossenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt. (WI 596)

Freilich überschreitet Schopenhauer die mit dem Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung gesetzte Grenze in seiner Metaphysik. Aber, dies ist entscheidend, wo er sie überschreitet, beansprucht er nicht von Tatsachen zu handeln, sondern will nur ein heuristisches Prinzip, einen "Schlüssel" (WI 130 u.v.a.) zur Enträtselung der Tatsachen an die Hand geben. Von den Ausgangspunkten der Schopenhauer'schen Metaphysik und ihrem Anspruch handelt das folgende:

III. DIE BEIDEN ANALOGIESCHLÜSSE UND DIE WILLENSMETAPHYSIK

Schopenhauers Metaphysik beruht auf zwei Analogieschlüssen:
1. Dem Schluß vom eigenen Inneren aufs Innere aller anderen Wesen.
2. Dem Schluß vom Willen auf das Ding an sich.

Zu 1. Da wir nach Schopenhauer alle Objekte der Natur, den eigenen Leib ausgenommen, nur äußerlich erkennen,

hält Schopenhauer es für sinnvoll, das innere Wesen dieser Objekte als analog zu unserem Inneren zu begreifen. Er schreibt:

> ... wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben Das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist. In diesem Sinne also lehre ich, daß das innere Wesen eines jeden Dinges **Wille** ist, ... (WII 221)

Und:

> Wem nun ... die Erkenntnis geworden ist ..., daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein Wille ist, das das Unmittelbarste seines Bewußtseins ausmacht ...: - wer, sage ich, mit mir diese Überzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntnis neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig, als **Vorstellung** allein gegeben sind. (WI 130f)

Zu 2. Von dieser Verallgemeinerung ausgehend, daß dem Äußeren aller Wesen in analoger Weise wie unserem Leib ein wollendes Inneres entspreche, zieht Schopenhauer den weiteren Analogieschluß, daß dieses Innere, der Wille, eigentlich das Ding an sich sei. An der eben zitierten Stelle WII 221 wird weiter ausgeführt:

> In diesem Sinne also lehre ich, daß das innere Wesen eines jeden Dinges **Wille** ist, und nenne den Willen das Ding an sich.

Man muß diese Stellen genau lesen; sie sind gewissermaßen der Angelpunkt der Schopenhauer'schen Philosophie, nämlich der **Übergang** zur **Willensmetaphysik**.

Wo sich Schopenhauer noch am Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung orientierte, schrieb er:

> Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntnis des Dinges an sich liefert. (WII 220)

Eine Seite später, nachdem der (2.) Analogieschluß formuliert wurde, heißt es:

> <Ich> nenne den Willen das Ding an sich. (WII 221)

Die Identifikation von Wille und Ding an sich in WII 221 erfolgt ohne **Argument** und ist strenggenommen illegitim. Schopenhauer weiß und betont das. Er schreibt ausdrücklich: 'Ich nenne den Willen das Ding an sich'. In N 3 bezeichnet Schopenhauer diese Identifikation als "Grunddogma meiner Lehre" und in HNIII 36 schreibt er ausdrücklich:

> Daher bin ich berechtigt zu sagen ..., <der> Wille ist das Ding an sich: <allerdings> mit dem Zusatz, daß dies doch nur eine denominatio potior ist, d.h. wir hier das Ding an sich bezeichnen nach dem, wie es in seiner allerleichtesten Hülle aussieht ....

Dies sind m.E. eindeutige Hinweise dafür, daß Schopenhauer mit der Identifikation von Wille und Ding an sich keine Wahrheit, keine Tatsachenerklärung im strengen Sinn formulieren will, sondern ein rein hypothetisches, **heuristisch funktionales Prinzip.**
Noch eindeutiger ist dies beim ersten Analogieschluß. Er schreibt:

> ..., - wer, sage ich, mit mir diese Überzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur ... (WI 130)

Hier betont Schopenhauer also, daß es sich um eine 'Überzeugung' handle, die die Funktion eines 'Schlüssels' habe. Analog steht in WII 219:

> Demzufolge müssen wir die Natur verstehn lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt.

Da es für mein Thema von großer Bedeutung ist, den Unterschied zwischen dem Anspruch auf nur heuristische Funktionalität in der Willensmetaphysik und dem Anspruch auf Wahrheit im strengen Sinn in der Erkenntnistheorie aufzuweisen (vgl. Punkt 4), seien hier noch einige Ausführungen angeführt, die verdeutlichen sollen, welchen Stellenwert Schopenhauer selbst seiner Metaphysik zuschreibt:

> Unter **Metaphysik** verstehe ich jede angebliche <sic> Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung ... hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem anderen Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur

steckt und sie möglich macht. (WII 180)

Des weiteren:

> <Man treffe> bei den zivilisierten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben <an>, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung **in sich**, die andere sie **außer sich** hat. (WII 180)

Beglaubigungen von "**außer sich**" zeichneten sich aus durch:

> Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeihungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung Aller, tausend Tempel, in denen ... verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterscharen, und, was mehr als Alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. (WII 182)

Prinzipiell lehnt Schopenhauer Metaphysiken, die 'außer sich' beglaubigt sind, nicht ab. Er nennt sie Religionen:

> Religionen sind dem Volke notwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohltat. (WII 185)

Die beiden großen indischen Weltreligionen und der Geist des Christentums stimmen ja nach Schopenhauers Ansicht mit seiner Metaphysik weitgehend überein. Berechtigt jedoch sei Kants Kritik insbesondere der rationalen Theologie:

> <Kant> tat etwas höchst Verdienstliches: denn ein theoretisches Dogma, welches mitunter sich herausnimmt, Jeden, der es nicht gelten läßt, zum Schurken zu stempeln, verdiente doch wohl, daß man ihm einmal ernstlich auf den Zahn fühlte. (PI 113)

Schopenhauer wollte die abendländische, semitisch - christliche Metaphysik durch eine andere ersetzen. Sein Ziel war, einen Paradigmawechsel in der Metaphysik einzuleiten. Er wollte das theistische, geistige Erklärungsprinzip der Welt, das einen letztlich wohlwollenden und gerechten Gott voraussetzt, der das Schicksal des Einzelnen und die Geschichte der Menschheit leite und die Welt einst erschaffen habe, ersetzen durch den blinden, sich selbst zerfleischenden Willen.

Im Gegensatz zur "Glaubenslehre" beglaubige sich eine "Überzeugungslehre" "**in sich**" (alles WII 180f). Auch

sie gebe ein Verhältnis zwischen Natur und dem "was hinter der Natur steckt" (WII 180), dem Ding an sich, an. Aber sie überbrücke die "tiefe Kluft", den 'radikalen Unterschied' von Ding an sich und Erscheinung nicht durch Offenbarung usw., sondern

> durch die Erkenntnis und genaue **Grenzbestimmung** des subjektiven <apriorischen> Elements der Erscheinung ... und durch die Einsicht, daß die letzten und wichtigsten **Aufschlüsse** über das Wesen der Dinge allein aus dem **Selbstbewußtsein**geschöpft werden können. (alles WII 198)

Die von mir hervorgehobenen Begriffe sind m.E. eindeutige Belege dafür, daß Schopenhauer den 'radikalen Unterschied' zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht im strengen Sinn überbrücken zu können beansprucht. Er will nur nur 'Aufschlüsse' geben und ist der Ansicht, das Prinzip, das diese Aufschlüsse ermögliche (den Willen), vermittels 'Grenzbestimmung' und einer Analyse des Verhältnisses zwischen Bewußtsein anderer Dinge und Selbstbewußtsein gefunden zu haben.
Ich skizziere die Funktion des metaphysischen Willens bei Schopenhauer am Beispiel seiner Naturphilosophie. Schopenhauer ist der Ansicht, daß es in der Natur einen "Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet" (WI 170), eine "Harmonie" (WI 183f) gebe. Diese zeige sich an der "unleugbaren **Zweckmäßigkeit** aller organischen Naturprodukte" (WI 184). Er führt aus:

> Diese **Zweckmäßigkeit** ist doppelter Art: teils eine **innere**, d.h. eine so geordnete Übereinstimmung aller Teile eines einzelnen Organismus.... Teils aber ist die Zweckmäßigkeit eine **äußere**, nämlich ein Verhältnis der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Teile der organischen Natur zueinander .... (WI 184)

Diese Zweckmäßigkeit erklärt Schopenhauer nun **metaphysisch**:

> Alle Teile der Natur kommen sich entgegen, weil ein Wille es ist, der in ihnen allen erscheint.... (WI 191)

Weil - so das metaphysische Argument - allen Erscheinungen ein Wille, eine und dieselbe irrationale, blinde Wesenheit zugrunde liege, darum seien sich diese Erschei-

nungen ähnlich; in ihrer Verwandtschaft zeige sich 'die Spur des Dinges an sich' (vgl. HNIII 657). Aber dieser verbindende "Einheitspunkt" (Strohm) sei faktisch nicht gegeben. Würde man ihn aber rein hypothetisch annehmen, dann habe dies einen Erklärungswert. Dazu Schopenhauer:

> <Es ist> die Erkenntnis der Einheit des Willens, als Dinges an sich, <die angesichts> der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, allein den wahren Aufschluß <sic> gibt über jene wundersame <sic>, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die sie als Variationen des selben <und jetzt:> nicht mitgegebenen Themas betrachten läßt;... <usw.> (WI 183).

Das **Thema** sei in der Natur (bzw. in der Erkenntnis) nicht mitgegeben, der "Einheitspunkt" also faktisch unbekannt. Habe man aber den Schlüssel zur Auslegung der rätselhaften, wundersamen Natur, nämlich die "Erkenntnis der Einheit des Willens" gefunden, dann werde man Aufschluß erhalten:

> ... - wer, sage ich, mit mir diese Überzeugung gefunden hat, dem wird sie ... der Schlüssel werden ... (WI 130)

Wie in der Naturphilosophie bewährt sich nach Schopenhauers Ansicht die heuristische Annahme eines transzendenten "Einheitspunktes" auch in der Ethik und in der Ästhetik. Beim ethischen Handeln nämlich scheine es, als ob ein transzendentes Prinzip die Individuen vereinigen würde, und beim ästhetischen Erleben, als ob alles eins wäre. Deshalb:

> Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Metaphysik des Schönen setzen sich wechselseitig voraus und vollenden erst in ihrem Zusammenhange die Erklärung ... des Daseins überhaupt. (E 109)

Das verbindende Element dieser drei Arten von Metaphysik ist der heuristisch unterstellte, transzendente "Einheitspunkt", den Schopenhauer, Kants **Wort** übernehmend, Ding an sich oder (nach der Grenzbetrachtung im Selbstbewußtein) 'Wille' nennt.

Schopenhauers Philosophie will dort, wo sie die beiden Analogieschlüsse vorbereitet, immanente Grenzbetrachtungen anstellen, und sie will, nachdem diese Schlüsse gezogen

wurden, heuristisch - funktionale Metaphysik sein. Schopenhauers Metaphysik ist deshalb den Beurteilungskriterien 'wahr/falsch' entzogen; wo sie sich bewährt, argumentiert er damit, wo sie sich nicht bewährt, argumentiert er auch nicht damit. - Die vier Arten von Wahrheiten, die er in G 106ff unterschieden hat, "greifen" nur immanent, und seine Metaphysik hat diesen immanenten Bereich bewußt verlassen, - verlassen allerdings nicht in dem Sinn, daß er sein Grundprinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung aufgegeben und aus der empirischen Realität vermittels Begriffen oder Kausalschlüssen einen Ausweg gefunden hätte. Nein, er hat die empirische Realität rein hypothetisch verlassen, überspitzt formuliert: im Bewußtsein, daß es illegitim ist, aber viel erklärt. Dies wird oft nicht berücksichtigt, und der nicht-konjunktivische, sondern indikativische, oft apodiktisch behauptende Stil Schopenhauers gibt Anlaß dazu. Aber was Schopenhauer an der folgenden Stelle in sehr speziellem Kontext sagt, gilt m.E. für seine gesamte Metaphysik:

> Wenn ich dabei dennoch bisweilen in den positiven, oder gar dogmatischen Ton geraten sollte; so sei hier ein für alle Mal gesagt, daß dies bloß geschieht, um nicht durch stete Wiederholung der Formeln des Zweifels und der Mutmaßung weitschweifig und matt zu werden ... (PI 213)

Ein seltenes Beispiel dafür, wie Schopenhauers Anspruch hinsichtlich seiner Willensmetaphysik m.E. richtig interpretiert wurde, fand ich bei Popper:

> ... ebenso würde ich auch offenkundig metaphysische Sätze - etwa die Metaphysik Schopenhauers - lieber nicht als "sinnlos" bezeichnen, sondern mich damit begnügen, sie als "metaphysisch", als "**unwissenschaftlich**" (im Sinne der empirischen Wissenschaften und des Abgrenzungsproblems) oder auch als "**empirisch** nichtssagend" zu bezeichnen (mit Nachdruck auf das Wort "empirisch"). Ich glaube auch nicht, daß ein Leser Schopenhauers sich so leicht damit zufrieden geben wird, daß alles, was er da gelesen hat, blanker Unsinn ist. (Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, 300)

In der vorliegenden Arbeit maße ich mir nicht an, Schopenhauers Willensmetaphysik zu kritisieren, und zwar deshalb nicht, weil jede solche Kritik Schopenhauers Absicht und Anspruch m.E. mißversteht. Meine Kritik bezieht sich

auf Schopenhauers **Erkenntnistheorie**. Es ist deshalb unerläßlich, ausgehend von den eben besprochenen Textstellen den Unterschied hinsichtlich des Anspruchs auf Wahrheit in der Willensmetaphysik einerseits und in der Erkenntnistheorie andererseits herauszuarbeiten.

IV. ABGRENZUNG DER ERKENNTNISTHEORIE VON DER WILLENSMETAPHYSIK

Die Schopenhauer'sche Willensmetaphysik gleicht rein strukturell denjenigen Varianten des B-Modells, nach denen das Ding an sich präsubjektives Korrelat (Urbild) der subjektiven Vorstellung (Abbild) sein soll. Sowohl in dieser Variante des B-Modells als auch in der Willensmetaphysik scheint das Ding an sich dieselbe Funktion zu haben, nämlich Substrat der Erscheinung zu sein. Wäre die Funktion wirklich dieselbe, dann ließe sich gegen die von mir vorgenommene Kritik der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie einwenden, daß das Ding an sich in der Erkenntnistheorie dieselbe rein hypothetische Rolle spiele wie in der Metaphysik, und daß es deshalb auch in der Erkenntnistheorie nicht als postulierte **Tatsache** zu verstehen sei, sondern auch dort nur als heuristische Größe. Das würde bedeuten, daß die Schopenhauer'sche Erkenntnistheorie nur eine als-ob-Theorie mit konjunktivischem, nicht indikativischem Anspruch sein wolle. Folgende Gründe sprechen jedoch dagegen:

a. Die gesamte Metaphysik Schopenhauers beruht auf den beiden oben besprochenen Analogieschlüssen. Diese Schlüsse stehen jeweils am Anfang des **zweiten** Buches der beiden Bände der "Welt als Wille und Vorstellung". Die Erkenntnistheorie jedoch handelt Schopenhauer im wesentlichen im **ersten** Buch der besagten beiden Bände ab. Sie beruht daher offensichtlich nicht auf diesen Schlüssen, und es kann deshalb nicht angenommen werden, daß das Ding an sich in der Erkenntnistheorie eine rein heuristische

Funktion erfülle. Die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung wird in WII bereits in der 23. Zeile des ersten Kapitels eingeführt; der Übergang zur Metaphysik in Form der beiden Analogieschlüsse wird aber erst 218 Seiten später vollzogen.

b. Die Grundprämisse seiner Erkenntnistheorie, nämlich, daß gelte: 'Die Welt ist meine Vorstellung' = Abbild in einem privaten Subjekt, hält Schopenhauer für eine Wahrheit von höchstem Rang. Er schreibt:

> "Die Welt ist meine Vorstellung:" - dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt.... Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese ... (WI 3)

Und:

> ‹Daß› die objektive Welt nur als Vorstellung existiere, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtanspruch, oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist, ... (WII 6)

Diese Aussagen drücken Schopenhauers Anspruch, daß seine Erkenntnistheorie(n) im strengen Sinne wahr sei(en), so drastisch aus, daß es völlig abwegig ist zu unterstellen, das Postulat der Existenz eines Dinges an sich in der entsprechenden Variante des B-Modells sei nur heuristisch. Als Kontrast zu diesen absolute Wahrheit beanspruchenden Aussagen bezüglich der Erkenntnistheorie ist die folgende Stelle zu verstehen, an der der relative Anspruch metaphysischer Aussagen deutlich wird:

> Die hier angedeutete, jenseits der Erscheinung liegende Einheit jenes Willens ... ist eine metaphysische, mithin die Erkenntnis derselben transzendent.... Daher kommt es, daß sie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem Verhältnis der Dinge ... erkennen lassen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu lösen ich mich nicht anheischig mache, vielmehr auch hier mich auf das est quadam prodire tenus berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falsches oder willkürlich Ersonnenes aufzustellen, als von Allem durchgängig Rechenschaft

> zu geben; - auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentarische Darstellung zu liefern. (WII 367f)

Hier bekennt Schopenhauer, daß seine Metaphysik zwar "Blicke vergönnt", er sich aber nicht 'anheischig macht', alle Probleme mit ihr zu lösen. Es bedrückt ihn nicht, nur "eine fragmentarische Darstellung zu liefern". Das ist typisch für seine Metaphysik. Sie will Anhaltspunkte geben, gleichsam Vorschläge machen, einen "Schlüssel" (WI 130) an die Hand geben; aber Probleme in einem streng konsequenten, allen Einwänden resistenten Sinn lösen will sie nicht. Schopenhauer läßt in seiner Metaphysik ohne Scheu Probleme offen.

Ganz anders in der Erkenntnistheorie. Man könnte sagen: "Dort kämpft er". Er versucht dort, im wesentlichen ein Problem mit immer neuen Anläufen zu lösen. Er probiert dort jede ihm gangbar erscheinende Lösungsmöglichkeit durch. Der Tenor ist dort nicht wie in der Metaphysik: 'alle Probleme zu lösen mache ich mich nicht anheischig', sondern vielmehr: es muß aufgehen. Meine späteren Ausführungen wollen einen Eindruck davon vermitteln.

Anders als die Erkenntnistheorie basiert die Metaphysik auf zwei explizit als hypothetisch ausgewiesenen Prämissen, den beiden Analogieschlüssen. Dies hat zur Folge, daß Schopenhauer stets weiß, daß seine metaphysischen Aussagen nur relative Gültigkeit haben. Er ist sich der Relativität bewußt und hält sich deshalb einen Rückweg offen für den Fall, daß ihm seine Konsequenzen allzu abwegig vorkommen:

> Ich gebe zu, daß alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichnis, auch zum Teil hypothetisch sei: allein wir stehn bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geschweige die Beweise reichen. (WII 315)

Die Erkenntnistheorie dagegen beruht nicht auf expliziten Hypothesen. Ihre Grundvoraussetzung sei - so Schopenhauer ausdrücklich - "keine Hypothese, ... sondern ... die gewisseste und einfachste Wahrheit ..." (WII 6). Im Rahmen der Erkenntnistheorie kann Schopenhauer deshalb auch dann, wenn ihm die Konsequenzen seiner Prämissen abwegig

erscheinen, nicht zurück. Eine solche ihm abwegig erscheinende Konsequenz ist z.B. der Solipsismus. Ich werde die Stellen zitieren (vgl. Abschnitt F II.), die deutlich machen, daß er sich angesichts dieser Konsequenz völlig ratlos findet und als einzigen Ausweg polternde Polemik sieht.
Hinsichtlich der Prämissen der Metaphysik ist Schopenhauer frei; sie kann er zurücknehmen. Was aber die Erkenntnistheorie angeht, ist Schopenhauer festgelegt: Deren Prämissen haben für ihn nicht relative, sondern absolute Gültigkeit. Die Grundannahme seiner Erkenntnistheorie sei ja gerade "keine Hypothese ...; sondern ... die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist ... " (WII 6)

c. Zu beachten ist auch, daß das Ding an sich in der Metaphysik Schopenhauers eine grundsätzlich andere Funktion hat als in der Erkenntnistheorie. In der Metaphysik erfüllt es, sofern es als transzendenter "Einheitspunkt" gedacht wird, die Funktion, z.B. die innere und äußere Zweckmäßigkeit in der Natur (Naturphilosophie; vgl. zu den Begriffen 'innere und äußere Zweckmäßigkeit' S. 30) bzw. die Solidarität der Menschen (Ethik) bzw. das Einheitsgefühl bei kontemplativer Betrachtung (Ästhetik) zu erklären (vgl. S. 31). In der Erkenntnistheorie darf das Ding an sich aber gerade **nicht** einheitlich sein. Nach Schopenhauer nämlich können die apriorischen Komponenten der Erscheinung - Raum, Zeit, Kausalität - , das ihnen a posteriori Gegebene nur **quantitativ** verändern, es gleich einem Facettenglas, in Raum und Zeit multiplizieren bzw. ausdehnen. Die **qualitative** Verschiedenheit der Erscheinungen muß Schopenhauer anders erklären. Zur Erklärung der qualitativen Verschiedenheit der Erscheinungen führte Schopenhauer bekanntlich einen Bereich ein, der **zwischen** individualisierter Erscheinung und Ding an sich liege: den Bereich

der Ideen. Unter Voraussetzung dieses Zwischenbereichs vollzieht sich für Schopenhauer die Objektivation des Willens in zwei Stufen. Der Wille objektiviere sich in der ersten Stufe zu qualitativ diversen, aber numerisch einheitlichen Ideen. Diese Ideen verästeln sich, so Schopenhauer, dann in der zweiten Stufe zu den eigentlichen Individuen, d.h. zu sowohl qualitativ als auch numerisch diversen Erscheinungen. Daß für die Erkenntnistheorie Schopenhauers eine zwiefache Diversität erforderlich ist, verdeutlicht folgende Stelle:

> Nach der Aufhebung der Diversität der Individuen, welche einzig darin liegt, daß wir sie in Zeit und Raum anschauen, gibt es noch eine Diversität, die nicht darin liegt ...: dies ist die Diversität der Spezies selbst <,> man kann auch sagen die Diversität der Ideen. ..., daß Zink nie Kupfer ist, das ist eine ganz andere Art von Diversität und nicht der Zeit und dem Raum zuzuschreiben. (HNI 177)

Wie aus den qualitativ diversen Ideen individuelle Erscheinungen würden, schildert Schopenhauer in WI 203f:

> Zeit, Raum und Kausalität sind diejenige Einrichtung unseres Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene eine Wesen jeglicher Art <sic; d.h. die jeweilige Idee> sich uns darstellt als eine Vielfalt gleichartiger ... Wesen.

Der für die Metaphysik wesentliche "Einheitspunkt" hinter den Ideen bzw. Erscheinungen leistet für die Erkenntnistheorie nun durchaus nichts, im Gegenteil: Für die Erkenntnistheorie (Modell B) muß das präsubjektive Korrelat qualitativ divers sein. Denn wäre das präsubjektive Korrelat der Erscheinung ein Einheitliches, dann würde die Erscheinung aus vielen numerisch diversen, aber absolut gleichartigen, d.h. qualitativ identischen Wesen bestehen müssen, da die Formen der Erkenntnis - Raum, Zeit, Kausalität - zu qualitativer Diversifikation ja nicht fähig sind. Dies aber wäre absurd. - Andererseits aber würde die für die Erkenntnistheorie unerläßliche Diversität der präsubjektiven Korrelate, wären diese dem Ding an sich, das die Metaphysik annimmt, analog, gerade den für die Metaphysik wesentlichen transzendenten "Einheitspunkt" multiplizieren, und damit Schopenhauers metaphysische

Erklärungen, etwa der Harmonie in der Natur, unmöglich machen. - Die Funktion des Dinges an sich in der Erkenntnistheorie ist also eine durchaus andere als die des Dinges an sich in der Metaphysik.

Die Abgrenzung der metaphysischen Aussagen von den erkenntnistheoretischen ist für den Interpreten der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie von großer Wichtigkeit. Bei isoliert gelesenen bzw. zitierten Aussagen Schopenhauers ist die Zugehörigkeit, und mit dieser der erhobene Wahrheitsanspruch oft nicht entscheidbar. Erst der Kontext kann dann deutlich machen, ob die Aussage metaphysisch gemeint ist - in diesem Fall erhebt sie nur relativen Anspruch - oder ob sie erkenntnistheoretisch gemeint ist - dann erhebt sie absoluten Anspruch auf Wahrheit. Die Zugehörigkeit der folgenden, isoliert zitierten Stelle ist z.B. problematisch:

> Bei jedem Hervortreten des Willensakts aus der Tiefe unsers Innern ins Bewußtsein geschieht ein ganz ursprünglicher und unmittelbarer Übergang des Dinges an sich (das außer der Zeit liegt) in die Erscheinung. (HNIII 36)

Der Kontext dieser Aussage ermöglicht es jedoch, sie eindeutig der Metaphysik zuzuordnen. Er lautet:

> Daher bin ich berechtigt zu sagen, das innre Wesen in jedem Dinge ist Wille ...: mit dem Zusatz ..., daß wir hier das Ding an sich bezeichnen nach dem, wie es in seiner allerleichtesten Hülle aussieht .... Daher noch immer die Frage aufgeworfen werden kann, was denn der Wille selbst an sich sei. (HNIII 36)

Diese Aussage, daß beim "Hervortreten des Willensakts aus der Tiefe ..." ein "Übergang des Dinges an sich (...) in die Erscheinung" stattfinde, ist also mit folgendem Vorbehalt zu verstehen:

> Das Verhältnis des Willens <Dinges an sich> zur Vorstellung ... kann daher nur metaphorisch ein Verhältnis genannt werden. (HNI 347f)

Würde das obige Zitat HNIII 36 im Kontext erkenntnistheoretischer Aussagen stehen, dann dürfte es nicht metaphorisch gedeutet werden. Die folgende Stelle z.B. behandelt eindeutig eine erkenntnistheoretische Problematik, und es muß deshalb davon ausgegangen werden, daß Schopen-

hauer mit seiner Aussage über das Verhältnis von Wille (= Ding an sich) und Vorstellung eine wahre Aussage im strengen Sinn gemacht zu haben beansprucht:

> Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina ... der Verstand den Übergang macht zur **Ursache** jener Empfindung, die er mittelst seiner Form des Raumes als ein Äußeres ... projiziert *, als die Grenze betrachten zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung .... Vorstellung und Gedanke können, dem Gesagten zufolge, auch als die Effloreszenz des Willens angesehen werden. ... der Wille ist es, welcher, eben durch diesen <vom Verstand geleisteten> Prozeß, die Form der Vorstellung annimmt, ... (WII 312)

Ich fasse zusammen: Das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung (Modell A) spielt in der Philosophie Schopenhauers eine bedeutende Rolle. Schopenhauer berücksichtigt es auch dort, wo er die Komponenten der Vorstellungswelt strukturiert und mit dieser Strukturierung den Übergang zur Willensmetaphysik vorbereitet. Zwar beanspruchen diese Strukturierungen Grenzbetrachtungen zu sein, d.h. 'Spuren des Dinges an sich' (vgl. HNIII 65?) in der Erscheinung aufzuweisen, aber: sie transzendieren die vom A-Modell gesteckte Grenze nicht. Beim Übergang zur Willensmetaphysik überschreitet Schopenhauer diese Grenze dann zwar, aber nur mit zwei als hypothetisch ausgewiesenen Analogieschlüssen. Die gesamte Metaphysik ist deshalb mit dem Vorzeichen 'es ist, als ob es so wäre' zu lesen; sie will das Dasein mithilfe eines rein heuristischen Prinzips entschlüsseln. Die Erkenntnistheorie jedoch beruht nicht auf den beiden Analogieschlüssen; auch hat das Ding an sich in ihr eine andere Funktion. Wo Schopenhauer im Rahmen seiner erkenntnistheoretischen Argumentation genötigt ist, die Vorstellungswelt zu transzendieren, ist deshalb davon auszugehen, daß er dabei beansprucht, wahre Aussagen im strengen Sinn und nicht nur als-ob-Aussagen zu machen. Sobald Schopenhauer im Rahmen des B-Modells argumentiert, muß er die Vorstellungswelt transzendieren und somit

---

* Was Schopenhauer hier im einzelnen meint, wird gleich unten im Abschnitt B, I, 2 ('Das Projektionsmodell des einzig echten Beweises') erläutert.

das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung durchbrechen. Das B-Modell setzt nämlich voraus, daß die Vorstellungswelt ein subjektives (je privates) Abbild eines präsubjektiven Korrelates (Urbild) sei, und in ebendieser Voraussetzung ist die - illegitime - Überschreitung der Vorstellungswelt in die von ihr aus gesehen transzendente Welt der präsubjektiven Korrelate bereits angelegt. Ziel meiner Untersuchung ist es aufzuzeigen, wohin es führte, daß Schopenhauer einerseits die Grundprämisse des B-Modells für die "gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist" (WII 6) hält, und daß er andererseits das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung (Modell A) berücksichtigen wollte. Deutlich werden soll dabei der permanente Konflikt Schopenhauers, der sich aus der Inkompatibilität der Modelle A und B ergibt und die ihn zu immer neuen, aber vergeblichen Lösungsversuchen drängte. Um die daraus resultierende Komplexität der Schopenhauer'schen Argumentation darstellen zu können, ist es erforderlich, das B-Modell mit seinen Prämissen und seinen Varianten im folgenden zu diskutieren.

B. Das B-Modell

Wie in der Einleitung vorgreifend erläutert wurde, faßt Schopenhauer den Erkenntnisprozeß grundsätzlich als einen Abbildungsvorgang dieser Art auf:

Modell B — Abbildung 4

Das Modell B, das Wahrnehmung als vermittels eines solchen Abbildungsvorganges zustandekommend erklären will, beruht auf folgenden Prämissen, bzw. es setzt sich aus folgenden Komponenten zusammen:

1. Es existieren **Urbilder**, d.h. präsubjektive Korrelate der wahrgenommenen Abbilder.
2. Es muß ein **Bewußtsein**, d.h. einen Ort des Wahrnehmens geben, das einerseits die Informationen der präsubjektiven Korrelate in sich aufnimmt (ggf. moduliert), und sie dann zu der subjektiven Vorstellungswelt = Abbild aufbaut. Schopenhauer nennt diesen Ort des Wahrnehmens **'materielles Subjekt'**. (Das Attribut 'materiell' ist hier als Element der unten näher bestimmten Dichotomie 'materielle - formelle Subjektivität' zu verstehen und impliziert nicht, daß dieses Subjekt = Bewußtsein aus Materie bestehe.)
3. Die präsubjektiven Urbilder werden vermittels einer Projektion zu subjektiven Abbildern, wobei der Projektionsvorgang in zwei Stufen bestehen muß:
   a. In einer **Hineinprojektion** der Informationen der Urbilder in den Ort des Wahrnehmens; d.h. (bei optischen Wahrnehmungen) in einem **Hineinleuchen** der Informationen der präsubjektiven Korrelate ins Gehirn bzw. ins Bewußtsein.

b. In einer **Hinausprojektion** der somit erhaltenen Informationen in den (subjektiven) Raum. (Ad hominem: Der Baum vor meinem Fenster muß ja, nachdem die von ihm ausgesandten Lichtstrahlen in mein Gehirn gelangt waren, wieder aus dem Gehirn hinausprojiziert worden sein, da er sich ja offensichtlich nicht hinter, sondern vor meiner Nase befindet.)

4. Der besagte Ort des Wahrnehmens, das materielle Subjekt, muß **privat** sein, d.h. sich je in einem individuellen Leib befinden. (Populär gesprochen: Daß die Personen A, B, C einen Gegenstand sehen können, erfordert, daß sie je ein Bewußtsein haben.)

Ich stelle im folgenden diese Komponenten des B-Modells in ihrer spezifischen Ausprägung bei Schopenhauer dar. Dabei halte ich mich aus interpretationstechnischen Gründen nicht an die eben gewählte Reihenfolge, sondern beginne mit der Darstellung des materiellen Subjekts (2) bei Schopenhauer. In einem zweiten Punkt bespreche ich diejenige Theorie Schopenhauers, nach der die ins materielle Subjekt projizierten Daten hinausprojiziert werden in die subjektive Welt der Vorstellung (2 b). In einem dritten Punkt bespreche ich Schopenhauers Theorie des sogenannten unmittelbaren Objekts, an der sich einerseits aufzeigen läßt, daß dort das materielle Subjekt als privat gedacht wird (4), und andererseits, daß Schopenhauer dort Erkenntnis für eine **Wirkung** präsubjektiver Korrelate, d.h. für das Resultat einer Hineinprojektion hält (2 a). Diese drei Punkte fasse ich unter der Überschrift 'Die Prämissen des B-Modells' zusammen; hier werden, vorsichtig formuliert, die Konstanten des B-Modells behandelt. Variabel dagegen sind bei Schopenhauer 'Die präsubjektiven Korrelate' (vgl. B, II. 2.) und 'Die Orte des subjektiven Raumes' (vgl. B, II. 1.). Auf die variablen Komponenten komme ich im Abschnitt 'Die Variationen des B-Modells' (vgl. B, II.) zu sprechen, da auf ihnen eben diese Variationen beruhen.

I. DIE PRÄMISSEN DES B-MODELLS

1. Das materielle Subjekt

Wie oben bei der Darstellung des A-Modells erläutert wurde, strukturiert Schopenhauer die anschauliche Realität in apriorische und aposteriorische Komponenten. Die apriorischen Komponenten - Raum, Zeit, Kausalität -, nennt Schopenhauer **formell** subjektive Bedingungen.
Von ihnen unterscheidet Schopenhauer aber noch **materiell** subjektive Bedingungen. Er schreibt:

> ... alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt , <ist> durch das **Subjekt** zwiefach bedingt ...: erstlich **materiell**, oder als **Objekt** überhaupt, weil ein objektives Dasein nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens **formell**, indem auch die **Art und Weise** der Existenz des Objekts, d.h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponiert ist. (WII 9)

Materiell subjektiv bedingt sei jedes Objekt also, weil es "nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist".
Kant hatte die empirische Realität vermittels des Kriteriums Apodiktizität in zwei Komponenten, formale (apriorische) und materiale (aposteriorische), eingeteilt und nur die formalen als subjektiv bestimmt. Dadurch war für ihn gewährleistet, daß gegebene Objekte immer schon Produkt einer Synthese aus formalen Bedingungen des Subjekts (Anschauungsformen, Kategorien) und dem Material der Sinne seien. Insofern war er berechtigt, alle Objekte als subjektiv bedingt zu bezeichnen oder, in Schopenhauers Worten, zu behaupten, daß "... diese ganze Welt in Beziehung auf ein Subjekt ist." (WI 3)
Schopenhauer aber hält die subjektive Bedingtheit der Objekte schon **ohne dieses Kant'sche Argument** für gegeben und schreibt, die materielle Form subjektiver Bedingtheit sei

> allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität...: denn alle diese setzen jene eben schon voraus, und wenn

> jede dieser Formen, welche alle wir als so viele besondere Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gilt; so ist dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinsame Form aller jener Klassen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. (WI 3)

Nicht nur darum also, weil, wie Kant lehrte, jedes Objekt schon immer ein Produkt einer Synthesis der formalen Komponenten des Subjekts - Raum, Zeit, Kausalität (bei Kant 12 Kategorien) - und der Materie der Sinne sei, ist für Schopenhauer jedes Objekt subjektiv bedingt, sondern unabhängig davon gilt für ihn:

> Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntnis da ist, also die ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung. (WI 3f)

Deshalb Walter Schulz:

Man erkennt sofort den Unterschied zu Kant. Die Vorstellung und die Erscheinung wird hier bei Schopenhauer nicht durch die Formung des Subjekts allererst zum Objekt. (Bemerkungen zu Schop., 303)

Und Schopenhauer selbst:

> Kants erster Fehler war die Vernachlässigung dieses Satzes <daß die "ganze Welt ... Objekt in Beziehung auf das <materielle> Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, ..." (WI 3f)>.(WI 4)

Die Formulierung in WI 4, daß jedes Objekt 'Anschauung des **Anschauenden**' sei, gibt den ersten Hinweis, worin für Schopenhauer das Verhältnis zwischen Objekt und materiellem Subjekt besteht. Jedes Objekt, d h. **jede** "Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch" (WI 3), befinde sich nämlich '**innerhalb eines Bewußtseins**' und sei insofern 'Anschauung des Anschauenden':

> Denn nichts ist gewisser, als daß Keiner jemals aus sich herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren: sondern Alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb seines Bewußtseins. (WII 5)

Weil für Schopenhauer jedes Objekt nur 'innerhalb eines Bewußtseins' (= materiellen Subjekts) existiert, bezeichnet

er dies auch als **'Träger'** der Welt als Vorstellung:

> Dasjenige, was Alles erkennt ... ist das <materielle> **Subjekt.** Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts; denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. (WI 5)

In WII 20 bezeichnet Schopenhauer das materielle Subjekt auch als den **'Ort', in dem** alles Erkannte sich befinde. In einem fiktiven Dialog sagt dort das materielle Subjekt zur Materie und dessen Form (d.h. hier: dem empirisch Gegebenen):

> Meine Vorstellung ist der Ort eures <der Materie und deren Form> Daseins: ... (WII 20)

Diese **Ortsbestimmung** - relativ wie jede - gibt einen Hinweis darauf, welche **Funktion** das materielle Subjekt bei Schopenhauer hat. Das materielle Subjekt ist für Schopenhauer nämlich der Ort des Abbildes = Welt als Vorstellung, und dieser Ort ist vom Ort der präsubjektiven Korrelate = Urbilder verschieden. Daß Schopenhauer sich den Ort des Vorstellens, d.h. die Lage des materiellen Subjekts relativ denkt, wird besonders deutlich, wo er schreibt, es gehe ihm um das Verhältnis

> ... der <subjektiven> Welt im Kopf zur <präsubjektiven> Welt außer dem Kopf. (WII 4)

Diese Stelle gehört freilich schon zu einer Variante des B-Modells, die im einzelnen erst weiter unten thematisiert wird, nämlich zu derjenigen, nach der Vorstellung ein **"Gehirnphänomen"** (WII 4), mithin das materielle Subjekt im Gehirn ist. Gegenwärtig geht es noch darum, die Bestimmungen des materiellen Subjekts im allgemeinen darzustellen. Dieses sei - soviel konnte bisher mit Textstellen belegt werden - **'Träger'** der Welt als Vorstellung; diese befinde sich **in** ihm, mithin an einem (im Verhältnis zu dem der "äußeren" präsubjektiven Korrelate) inneren Ort: 'innerhalb des Bewußtseins' (vgl. WII 5).
Die **Funktion** des materiellen Subjekts wird m.E. besonders deutlich in Schopenhauers Ästhetik, auf die ich deshalb kurz eingehen muß. Schopenhauer geht davon aus, daß jede "gewöhnliche" (d.h. nicht-ästhetische) Erkenntnis immer

in Relationen erstens mit anderen Erkenntnissen und zweitens mit den (egoistischen) Interessen des Willens stehe. Die ästhetische Erkenntnis (= Erkenntnis einer (platonischen) Idee) sei jedoch von solchen Relationen entkoppelt:

> Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden des Satzes vom Grunde, nachzugehn ...; wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm ... getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern ist die **Idee** ... (WI 210)

Schopenhauer beschreibt diese Entkoppelung des ästhetisch Erkannten von den Relationen zu anderen Dingen und vom Willen als eine Befreiung. Sei sie erfolgt und die Erkenntnis von den Formen des Satzes vom Grunde, der uns "wie ein Kobold unter 4 Gestalten neckt und bei der Nase herumführt" (HNI 153) befreit, bleibe ein **reines** Subjekt der Erkenntnis zurück, das Schopenhauer auch mehrmals "besseres Bewußtsein" (z.B. HNI 23) nennt. Schopenhauer fährt in WI 210 fort:

> ... dann ist, was also erkannt wird ... die Idee ...: und eben dadurch ist zugleich der in dieser <ästhetischen> Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum ...: sondern er ist **reines, willenloses ... Subjekt der Erkenntnis.**

Dieses reine Subjekt in der Ästhetik Schopenhauers ist äquivalent zu dem materiellen Subjekt in Schopenhauers Erkenntnistheorie. Es hat für den Interpreten allerdings den Vorteil, daß es hier isoliert von den formell-subjektiven Komponenten (Raum, Zeit, Kausalität), eben als reines auftritt und deshalb auf seine ausschließliche Funktion hin befragt werden kann. Die Funktion des reinen materiellen Subjekts wird klar aus folgender Stelle:

> <Man bleibt, wenn man>, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand **verliert** ... als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend .... (WI 210)

In WII 230 steht, daß Bewußtsein werde bei der Kontemplation

> rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt ...

Und in WI 219 steht, das **"rein erkennende Subjekt"** werde

"klares Weltauge" und ...

> zum hellen Spiegel des Wesens der Welt ...

Auch außerhalb der Ästhetik setzt Schopenhauer die Funktion des materiellen Subjekts mehrfach der eines Spiegels gleich. So z.B.:

> Die Individualität inhäriert zwar zunächst dem Intellekt <hier: = materielles Subjekt>, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört ... (WII 700)

Das materielle Subjekt erfüllt nach Schopenhauer also die Funktion eines **Spiegels**; es bilde ab, **verdopple** gewissermaßen das ihm Gegebene. Deshalb bezeichnet Schopenhauer auch die vorgeblich abgespiegelte, materiell-subjektiv bedingte Welt immer wieder als **Bild**. So z.B. an folgender Stelle:

> Wenn ich ... etwa leblose Körper von leicht übersehbarer Größe und regelmäßiger, faßlicher Form anschaue ... <werde ich> mir unmittelbar bewußt ..., daß was ich da vorstelle ein ... nur für mich als erkennendes Subjekt existierendes Bild ist, ... (WII 217)

Daß Schopenhauer die Welt als Vorstellung sich als Abbild denkt, wird besonders deutlich an den Stellen, an denen Schopenhauer im Rahmen derjenigen Variante des B-Modells denkt, nach der das materielle Subjekt im Gehirn bzw. Kopf, die Welt also ein "**Gehirnphänomen**" (WII 4) ist:

> ... das unmittelbar Bewußte ist abgegrenzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Cerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine <präsubjektive> Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unserm Kopfe. (WII 12)

Ich glaube, unter Berufung auf die zitierten Stellen berechtigterweise sagen zu können, daß Schopenhauer sich das materielle Subjekt als eine Art Kamera denkt: es sei '**Träger**' (vgl. WI 5) bzw. '**Ort**' (vgl. WII 20) von '**Bildern**' (vgl. WII 217); es spiegle etwas (Präsubjektives) wider und erzeuge dabei die Welt als Vorstellung. Soweit zum Begriff des materiellen Subjekts bei Schopenhauer.*

---

* Der Begriff '**materielles** Subjekt' ist insofern irreführend, als er den Eindruck erweckt, Schopenhauer wolle damit ein aus Materie bestehendes Subjekt bezeichnen. Dem ist nicht so (vgl. aber hierzu Abschn. G 'Das ewige Weltauge ... Spiritualistischer und materialistischer Subjektbegriff'). Das Attribut '**materiell** subjektiv' ist nur zu verstehen als Korrelat des Attributes 'formell subjektiv'. Vgl. hierzu den Anfang des vorliegenden Kapitels (S. 43).

Es stellt sich die Frage: Auf welche Argumente stützt sich Schopenhauer bei der Behauptung der Existenz des materiellen Subjekts? Seine Texte enthalten zwei Antworten: Erstens:

> Die Welt ist Vorstellung. - Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Cartesius ausging. Berkeley aber war der erste, welcher sie entschieden aussprach,... (WI 4)

Hier beruft sich Schopenhauer hinsichtlich der Frage nach dem Argument auf Vorgänger, insbesondere auf Berkeley. Auf die Problematik, ob und inwiefern er berechtigt war, sich hier auf Berkeley zu berufen, komme ich im Abschnitt H, I. zu sprechen.

Zweitens: Darüber hinaus beruft sich Schopenhauer auf die Urteilskraft des Lesers. Er schreibt:

> das im Raum Ausgedehnte ... also die anschauliche Welt überhaupt <kann> sein Dasein als ein solches schlechterdings nur in unserer **Vorstellung** haben ..., und ... es <ist> absurd, ja widersprechend ... ihm als einem solchen noch ein Dasein ... unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen .... Dies ist eine sehr wichtige und tiefe Einsicht.... (PI 14)

Hier wird behauptet, es "kann" nur so sein; das sei eine "wichtige und tiefe Einsicht"; etwas anderes anzunehmen sei "absurd, ja widersprechend". Aber ein Argument, warum es so bzw. nicht anders sei, z.B. was "widersprechend" sei, wird hier nicht gegeben - hier nicht und überhaupt nirgends. In WI 514 wird vom Satz "Kein Objekt ohne Subjekt" als von einer "einfachen, so naheliegenden, unleugbaren Wahrheit" gesprochen. In WI 3 steht:

> Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: ...

Un in WII 6 ist zu lesen:

> Denn, daß das **objektive Dasein** der Dinge ... nur als **Vorstellung** existiere, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist, ...

Die hier aufgestellte Behauptung, daß es sich hier um eine "Wahrheit a priori" (WI 3) handle, will ich nicht

überinterpretieren; auf der Tafel der "Praedicabilia a priori" in WII 54f steht jedenfalls nichts davon. - Aber daß die Annahme des materiellen Subjekts eine **Wahrheit** sei, die gegenteilige Behauptung aber "absurd, ja widersprechend" (PI 14), kann nicht anders denn als unbegründet bezeichnet werden. Denn nach G 105 ist Wahrheit folgendermaßen definiert:

> Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes.

Man frägt sich: Warum hat Schopenhauer die Beziehung dieser "Wahrheit" auf etwas von ihr Verschiedenes, warum hat er ihren Erkenntnis**grund** nicht angegeben? Dies ist um so verwunderlicher als ihm ganz unverkennbar der Gedanke an mögliche Einwände nicht fremd war: Diese "Wahrheit" sei weder ein "Machtspruch", noch ein "Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon". (beides WII 6)
Übrigens könnte nach Schopenhauers vierfacher Unterscheidung von logischer, empirischer, transzendentaler und metalogischer Wahrheit' (vgl. G §§ 30ff) die hier diskutierte "Wahrheit" letztlich nur empirisch sein. Dies geht nicht nur aus den Bestimmungen dieser jeweiligen Arten von Wahrheit hervor, sondern auch daraus, daß Schopenhauer z.B. in WII 6 die materielle Subjektivität als eine "Tatsache" bezeichnet. Dies ist jedoch verwunderlich, weil die Voraussetzung dieser "allerersten Tatsache" (WII 6), nämlich die Erkennbarkeit des materiellen Subjekts, eingestandenermaßen nicht erfüllt ist. Das Subjekt werde nämlich **'von Keinem erkannt'**:

> Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das **Subjekt.** (WI 5)

In Schopenhauers Texten ist schlechthin keine Begründung oder Rechtfertigung für die Annahme des materiellen Subjekts zu finden. Seine Existenz wird nur behauptet. Der Grund dieser immer wieder als Wahrheit bezeichneten Behauptung muß außerhalb des Textes liegen. Sie ist **Vor-urteil** im eigentlichen Sinne des Wortes.
Beachtenswert ist jedoch, daß Schopenhauer unerachtet

der immer wiederkehrenden apodiktischen Behauptung der materiellen Subjektivität ihr gegenüber dennoch bisweilen Unbehagen, ja Skepsis empfunden zu haben scheint: Schon aus der mehrfach zitierten Stelle WII 6 spricht m.E. ein gewisses Unbehagen: Die besagte "Wahrheit" sei kein "Machtspruch, oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon". - Im § 18 des ersten Bandes von W, wo Schopenhauer den Übergang zur Willensmetaphysik vorbereitet, indem er darauf hinweist, daß der anschaulichen, äußeren Erkenntnis der Handlungen des Leibes innere Willensakte entsprächen, schreibt Schopenhauer:

> In der Tat würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Übergang von ihr ... zu dem, was sie noch außerdem sein mag, nimmermehr zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt **(geflügelter Engelskopf ohne Leib)** wäre. (WI 118, Hervorheb. v.mir)

Das rein erkennende, d.h. materielle Subjekt als **'geflügelten Engelskopf ohne Leib'** zu bezeichnen, kann m.E. nicht anders denn als selbstironische Parodie der 'gewissesten und einfachsten Wahrheit' (vgl. WII 6) aufgefaßt werden. Im Kontext der Ästhetik schreibt Schopenhauer über den geläuterten Intellekt, d.h. über das 'reine, willenlose Subjekt der Erkenntnis' (vgl. WI 210f) m.E. nicht minder selbstironisch:

> Er <der Intellekt> schwebt alsdann frei; ... (WII 416)

Gerade in der Ästhetik Schopenhauers wird deutlich, daß die Behauptung der Existenz des materiellen Subjekts, "das von Keinem erkannt wird" (WI 5), eine äußerst problematische "Wahrheit" ist. In der ästhetischen Kontemplation sei der schöne Gegenstand je gerade von jeder Relation mit etwas von ihm Verschiedenem entkoppelt; er existiere dann ganz für sich, rein objektiv, d.h. ohne Relation zu einem von ihm verschiedenen Subjekt. Ich stelle den Konflikt, der sich für Schopenhauer daraus ergibt, daß bei der ästhetischen (und jeder) Erkenntnis das materielle Subjekt faktisch nicht erkannt wird, daß es aber - aufgrund der erkenntnistheoretischen Grundannahme der Richtigkeit

des B-Modells - existieren muß, durch Parallelisierung einiger Textstellen dar, die alle einem Textstück von nur zwei Seiten Länge entstammen. Ich überschreibe die rechte (s.u.) Texthälfte mit einem Satz Wittgensteins, der darauf hinweist, daß ein selbstverständlich erscheinendes Vor-urteil zur kategorischen Forderung einer Tatsache verleiten kann, die offensichtlich, und bei Schopenhauer eingestandenermaßen, keine ist.

""Es ist doch nicht so!" - sagen wir. "Aber es muß doch so sein!" (Wittgenstein, PhU 112)

Schopenhauer:

Wenn man ... sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, ...und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt;

sodaß es ist, als ob der Gegenstand allein dawäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind ... dann ist, was also erkannt wird ... die Idee....

In solcher Kontemplation nun wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur Idee ... und das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens.... Das reine Subjekt der Erkenntnis und sein Korrelat, die Idee....

Auf die beschriebene Weise ... tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor.....Diese schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber Beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist,

so ist auch das Subjekt, in dem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden.... <Wenn> die Idee hervortritt, <sind> in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unter-

scheiden.....Wer nun besagtermaßen sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt daist, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger, der Welt und alles objektiven Daseins ist, ... Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Akzidenz seines Wesens empfindet. (WI 210 - 213)

Deutlich wird Schopenhauers Unbehagen an der "Wahrheit", daß "diese ganze Welt nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist" (WI 3f) m.E. auch an der von ihm aufgeworfenen Problematik, ob die "innere" Erkenntnis der Gefühle und Willensakte materiell subjektiv bedingt sei. Eindeutig ist seine Position an folgender Stelle:

> ... auch die innere Wahrnehmung <ist> an die Form der Vorstellung gebunden, ist Wahrnehmung und zerfällt, als solche, in Subjekt und Objekt. (WII 220)

Ganz anders jedoch an einer Stelle aus dem Handschriftlichen Nachlaß:

> ... endlich ist sogar die allgemeinste Erscheinungsform, die von Objekt und Subjekt hier <im Selbstbewußtsein> eigentlich nicht vorhanden, indem das Subjekt, das erkennende Ich, sich als identisch findet mit dem Objekt, dem wollenden Ich. *) Die einzige Form die auch hier noch der Erkenntnis adhäriert, ist die der **Zeit**, sofern der Wille sich in sukzessiven Akten kundgibt. (HNIII 321f)

Zu dem *) steht als Fußnote: "Nicht wahr!", die dann ihrerseits wieder gestrichen wurde (vgl. die textkritische Anmerkung A. Hübschers in HNIII 322). Der zitierte Text (HNIII 321f) stammt aus dem Jahr 1827. In WI (1823) führte der Konflikt, ob materielle Subjektivität auch für das Selbstbewußtsein gelte oder nicht, zu folgender Formulierung:

> Wem nun ... die Erkenntnis geworden ist ..., daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung ... sein **Wille** ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseins ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der

> Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüberstehn, eingegangen ist; sondern auf eine ganz unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kundgibt .... (WI 130)

Erst ab WII schreibt Schopenhauer auch dem Selbstbewußtsein eindeutig materielle Subjektivität zu (vgl. das obige Zitat WII 220; vgl. S. 52). -
Im erkenntnistheoretischen Modell B, nach dem Erkenntnis in einem Abbildungsvorgang besteht, erfüllt das materielle Subjekt bei Schopenhauer die Funktion einer Kamera (Vorstellungsschachtel): Es ist **'Träger'** (vgl. WI 5) bzw. **'Ort'** (vgl. WII 20) von **'abgespiegelten'** (vgl. WII 700) **'Bildern'** (vgl. WII 217). - Wie diese Bilder (= Objekte der Vorstellung) nach Schopenhauer im einzelnen zustande kommen, gilt es jetzt näher zu untersuchen.

2. Das Projektionsmodell des einzig echten Beweises

Schopenhauer ist der Ansicht, daß alle sogenannten Sinnesempfindungen, z.B. das Grün eines Baumes, sich in den Sinnesorganen befinden bzw. dort z.B. durch die "Tätigkeit der Retina" (F 21) erzeugt werden:

> ... Helle, Finsternis und Farbe, im engsten Sinne genommen, <sind> Zustände, Modifikationen des Auges ...

Er beabsichtigt den Leser zu überzeugen,

> ... daß die Farben, mit welchen ihm die Gegenstände bekleidet erscheinen, durchaus nur in seinem Auge sind. (F 6)

Das Argument, mit dessen Hilfe Schopenhauer glaubt, diese nicht eben selbstverständliche Ansicht belegen zu können, stelle ich im Abschnitt 'Die Theorie des unmittelbaren Objekts' (B, I., 3.) dar.
Eigentümlicherweise folgt für Schopenhauer aus der vorgeblichen Tatsache, daß Sinnesempfindungen in den Sinnesorganen entstünden, daß sie deswegen materiell subjektiv seien. Dies geht z.B. aus der wichtigen Stelle PI 98f hervor, in der Schopenhauer Kant kritisiert, weil dieser

zwar die 'a priori bewußte Form' der Anschauung, aber nicht den "empirischen Gehalt", d.h. den "Stoff" der Anschauung, (in Kants Worten:) die "Materie" (Kritik der reinen Vernunft, B 34) der Sinne als subjektiv ausgewiesen habe:

> Dennoch weist sie <"Kants Annahme" (aaO)> sich als unhaltbar aus, wenn man ... nämlich den empirischen Gehalt in allen Erscheinungen genau prüft und ihn bis zu seinem Ursprunge verfolgt. Allerdings nämlich ist in der empirischen Erkenntnis und deren Quelle, der anschaulichen Vorstellung, ein von ihrer, uns a priori bewußten Form unabhängiger **Stoff** vorhanden. Die nächste Frage ist, ob dieser Stoff objektiven, oder subjektiven Ursprungs sei.... Gehn wir ihm daher bis zu seinem Ursprunge nach; so finden wir diesen nirgends anders, als in unserer **Sinnesempfindung:** denn eine auf der Netzhaut des Auges, oder im Gehörnerven, oder in den Fingerspitzen eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet, d.h. den ganzen Apparat unserer a priori bereit liegenden Erkenntnisformen zuerst in dasjenige Spiel versetzt, dessen Resultat die Wahrnehmung eines äußerlichen Objekts ist.... Nun aber ist ja doch die Sinnesempfindung, welche zu diesem Vorgange den Ausgangspunkt und unstreitig den ganzen **Stoff** zur empirischen Anschauung liefert, etwas ganz und gar Subjektives ... <und es> ist klar, daß sowohl Stoff als Form der anschaulichen Vorstellung aus dem Subjekt entspringen. Hienach löst sich nun unsere ganze empirische Erkenntnis in zwei Bestandteile auf, welche beide ihren Ursprung **in uns selbst** haben, nämlich die Sinnesempfindung und die a priori gegebenen ... Formen Zeit, Raum und Kausalität, ... (PI 98f)

Man beachte das **Argument, warum** die Sinnesempfindung subjektiv sei: '**denn** eine auf der Netzhaut des Auges ... eintretende Veränderung ist es ...'. **Weil** die Empfindung **im** Auge sei, **darum** sei sie materiell subjektiv. Diese Aussage ist für die unten zu behandelnde Theorie des unmittelbaren Objekts von großer Wichtigkeit.
Die sich vorgeblich im Sinnesorgan (z.B. im Auge) befindende Sinnesempfindung ist für Schopenhauer also der 'Stoff' **im materiellen Subjekt**. Jedoch sei dieser "Stoff" nur "Ausgangspunkt ... zur empirischen Anschauung" (PI 99). Die Sinnesempfindung sei demnach gleichsam nur das Rohmaterial, das durch "den ganzen Apparat unserer a priori bereitliegenden Erkenntnisformen" (PI 98) erst zur empirischen Anschauung aufgebaut werden muß. Die Sinnesempfindungen an sich seien noch völlig unstrukturiert:

> Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung .... (G 52)

Wie die "a priori bereitliegenden Erkenntnisformen" aus diesem 'ärmlichen Ding' die empirische Realität gleichsam konstruieren, wie sie, vom "Ausgangspunkt" der Sinnesempfindung im Sinnesorgan ausgehend, die Empfindung dorthin projizieren, wo wir sie eigentlich sehen, beschreibt Schopenhauer ausführlich im § 21 der 2. Auflage von G:

> Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solche aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also außer uns läge.... Erst wenn der **Verstand**, - eine Funktion ... des drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, - in Tätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, das **Gesetz der Kausalität**, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori ... die gegebene Empfindung des Leibes als eine **Wirkung** auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine **Ursache** haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d.i. im Gehirn, prädisponiert liegende Form des äußern Sinnes zu Hilfe, den **Raum**, um jene Ursache **außerhalb** des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb,.... Bei diesem Prozeß nimmt nun der Verstand ... alle ... Data der gegebenen Empfindung zu Hilfe, um, ihnen entsprechend, die **Ursache** derselben im Raume zu konstruieren. (G 52f)

Bei dieser 'mächtigen Verwandlung', bei der "aus der subjektiven Empfindung die objektive <räumliche> Anschauung wird", handelt es sich um eine **Hinausprojektion**" der vorgeblich subjektiven, im Sinnesorgan befindlichen Empfindung in den subjektiven Raum. Sie erfolge, indem der Verstand die im Sinnesorgan befindliche Sinnesempfindung als eine **Wirkung** auffasse, "die als solche notwenig eine **Ursache** haben muß". Diese Ursache verlege der Verstand nun nach "**außerhalb** des Organismus", d.h. er projiziere vermittels des Kausalschlusses die Wirkung = Empfindung in den Raum bzw. er '<re->konstruiert die **Ursache** im Raum' (Vgl. G 53). Diese Hinausprojektion ist eine wesentliche Komponente des B-Modells. Unter Voraussetzung der Richtigkeit des B-Modells wird durch eine derartige Hinaus-

projektion nämlich erklärbar, warum die angeblich in den Organismus hineinprojizierte (und ggf. zur Empfindung modulierte) Information der präsubjektiven Korrelate Wahrnehmungen veranlassen kann, die - etwa in Form eines grünen Baumes - sich außerhalb des Organismus befinden. Es handelt sich bei der in G 52f beschriebenen Projektionsart um diejenige, die man, in einem vorläufigen Sinn graphisch folgendermaßen darstellen kann:

Modell B

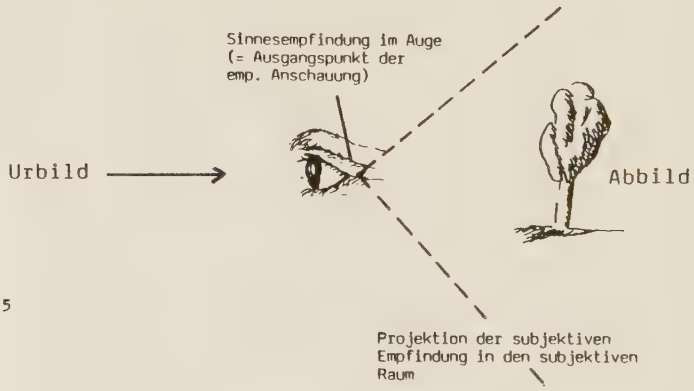


Abbildung 5

Schopenhauer hält den in G 52f beschriebenen Gedankengang für einen tragenden Pfeiler seiner Erkenntnistheorie. Schon in der Dissertation von 1813 ist er in den Grundzügen ausgeführt (Diss. 36f), und wird später immer wieder zitiert, oft ausführlich, z.B. WII 13 oder PI 242 und PI 98f u.v.a.; oft fragmentarisch, z.B. in PI 95 oder WI 13. Dort steht:

> ... die Anschauung der wirklichen Welt ... ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung; daher ist alle Anschauung intellektual. (WI 13)

Die ausführlichste und vollständigste Version dieses Gedankengangs sei die oben aus G § 21 zitierte (G 52f). Auf sie wird immer wieder verwiesen, z.B. in WII 43, F 6 u. 19 oder E 27 Anm.. Dort steht:

> Die gründliche Ausführung dieser Lehre findet man in

> der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 21 der zweiten Auflage. (E 27 Anm.)

Schopenhauer hält diesen Gedankengang für einen Beweis der Apriorität der Kausalität. Er sei nötig gewesen, da Kants Beweis nicht richtig sei:

> Kants Beweis der Apriorität ... des Kausalgesetzes ... kann ich ... nicht für gültig anerkennen. (Diss. 35)

Der 'einzig echte Beweis' sei (in Kurzform) dieser:

> Wirklich liegt eben in der Notwendigkeit eines von der, empirisch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur **Ursache** derselben zu machenden **Überganges**, damit es zu Anschauung der Außenwelt komme, der einzig echte Beweisgrund dafür, daß das Gesetz der Kausalität **vor aller Erfahrung** uns bewußt ist. Daher habe ich diesen Beweis dem kantischen substituiert.... (WII 43)

Daß es sich bei diesem Gedanken um einen Beweis der Apriorität der Kausalität handle, ist in unserem Zusammenhang nicht von Bedeutung. Für uns relevant ist allein, daß dem 'einzig echten Beweis' (vgl. WII 43) zugrundeliegende Projektionsmodell, das ich künftig durch den terminus technicus 'Projektionsmodell des einzig echten Beweises' bezeichnen werde.

Eine Hinausprojektion der Sinnesempfindung in den (subjektiven) Raum gemäß dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises ist freilich nur erforderlich, wenn tatsächlich gewährleistet ist, daß "die Empfindung jeder Art ... ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt" ist (G 52). Die Frage ist freilich, ob dies gewährleistet ist, d.h. ob sich etwa optische Sinnesempfindungen tatsächlich **im** Organismus (Auge) befinden; denn an den bisher zitierten Stellen wurde es nur behauptet. Das Argument, das diese Behauptung begründen soll, ist m.E. logisch inkonsequent. Schopenhauer bezeichnet es als die Theorie des unmittelbaren Objekts.

3. Die Theorie des unmittelbaren Objekts

Von entscheidender Bedeutung für Schopenhauers Erkenntnistheorie ist seine Identifikation von 'Sinnesempfindung' und 'erregter Wirkung in sensiblen Körpern bzw. Sinnesorganen'. Durch diese Identifikation werden Sinnesempfindungen zu einem "Vorgang im Organismus selbst ... <und werden> auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt" (G 52). Durch diese Identifikation werden die Sinnesempfindungen mithin zu einem Vorgang im jeweils erkennenden Individuum. Besagte Identifikation ist das Resultat eines inkonsequenten Schlusses. Sie beruht auf dem ambivalenten Gebrauch des Begriffs 'unmittelbares Objekt'.

Schopenhauer:

> Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist ... die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen.... Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität tierischer Leiber, oder die Eigenschaft **gewisser Körper** unmittelbar Objekte des Subjekts zu sein. (WI 23; Hervorheb.v.mir)

Der von mir hervorgehobene Ausdruck weist darauf hin, daß hier zwischen zwei Arten von Körpern unterschieden wird. Unterscheidungskriterium ist die "Sensibilität". Die durch Sensibilität ausgezeichneten Körper seien die 'tierischen Leiber'. Sie hätten die Eigenschaft "unmittelbar Objekte des Subjekts zu sein". Es soll gemäß der zitierten Stelle also gelten: '(tierischer) **Leib = unmittelbares Objekt (des Subjekts)**'.

Schopenhauer betont nun, daß diese Bezeichnung des Leibes als unmittelbares Objekt in einem ganz besonderen Sinn zu verstehen sei:

> ... jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht ein Mal im eigentlichsten Sinn zu nehmen: ... (WI 23)

Jede "Erkenntnis <eines> eigentlichen Objekts" sei nämlich eine "anschauliche Vorstellung im Raum" und werde erst "durch Anwendung des Gesetzes der Kausalität" (alles WI 24)

gemäß dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises möglich. Mit 'unmittelbarem Objekt' meine er "im eigentlichsten Sinn" (WI 23):

> ... <die> unmittelbare Erkenntnis des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist ... (WI 23)

Jetzt soll gelten: **Sinnliche Empfindung = unmittelbares Objekt**. Unmittelbares Objekt und unmittelbares Objekt ist hier nicht dasselbe. Einerseits wird behauptet, "die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt" bestehe in der "Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken", wobei **gewisse Körper** Sensibilität haben müßten. Diese gewissen Körper, die 'tierischen Leiber', seien unmittelbare Objekte (für das Subjekt). Andererseits wird behauptet, der Begriff dieser gewissen Körper, d.h. der Begriff 'unmittelbares Objekt' sei "nicht ein Mal im eigentlichsten Sinn zu nehmen"; es gehe hier gar nicht um eine "anschauliche Vorstellung im Raum", also **gerade nicht um einen Körper**, sondern um "bloße sinnliche Empfindung". 'Gewisse Körper' (vgl. WI 23), nämlich 'tierische Leiber' bzw. deren Sinnesorgane, und "bloße sinnliche Empfindung" (WI 23) sind für Schopenhauer zweifellos **nicht** das gleiche. 'Gewisse Körper' seien 'Objekte unter Objekten' (vgl. Diss. 26), Teile der die formell subjektiven Komponenten (Raum, Zeit, Kausalität) enthaltenden empirischen Anschauung:

> ... der eigne Leib ... ist das unmittelbare Objekt ... ein Objekt unter Objekten ... (Diss. 26)

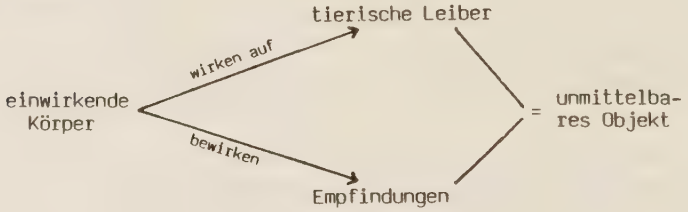
Die "bloße sinnliche Empfindung" dagegen sei es, welche nur den unstrukturierten "Stoff zur empirischen Anschauung liefert" (PI 99):

> ... was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung! (G 52)

Obwohl die Bedeutung von 'unmittelbares Objekt' also zweideutig ist, leistet die Theorie des unmittelbaren Objekts für das B-Modell wesentliches, da sie den Schein erzeugt, daß gelte: **'Tierischer Leib = unmittelbares Objekt = Sinnesempfindung.'**

Vermittels dieser Scheinidentifikation wird nämlich (scheinbar) erklärlich, warum Sinnesempfindungen privat seien, d.h. sich "unterhalb der Haut" (G 52), mithin "im <jeweiligen> Organismus" (G 52) befänden. Die Theorie des unmittelbaren Objekts gab ja als Korrelat der einwirkenden Körper das eine Mal die tierischen Leiber an, das andere Mal die Empfindungen; beide - tierische Leiber und Empfindungen - erklärte sie dann mithilfe des Begriffs 'unmittelbares Objekt' für identisch. So:

Abbildung 6



Durch die Scheinidentifikation von 'tierische Leiber' und 'Empfindung' wird nun die Empfindung (scheinbar) lokalisierbar: Sie wird Wirkung an bzw. in einem tierischen Leib. Wird die Empfindung aber als im individuellen Organismus befindlich gedacht, dann muß sie privat, d.h. je individuell sein. (Und sofort entsteht dann natürlich die quälende Frage: 'Kann ein Individuum, z.B. ich, überhaupt wissen, was und ob ein anderes sieht ...?' (Solipsismusproblem; vgl. Abschn. F , II.)) Und eben dieses Resultat der Theorie des unmittelbaren Objekts, daß sich z.B. optische Empfindungen - etwa das Grün eines Baumes - in individuellen tierischen Leibern bzw. in deren Sinnesorganen befänden, sahen wir eine wesentliche Rolle in Schopenhauers Erkenntnistheorie spielen. Allein diese Voraussetzung machte ja eine Hinausprojektion der Sinnes-

empfindung aus dem Organismus vermittels des Projektionsmodells des einzig echten Beweises erforderlich. Es hieß:

> Gehn wir ihm <dem "Stoff" bzw. "empirischen Gehalt" der anschaulichen Vorstellung (beides aaO)> bis zu seinem Ursprunge nach, so finden wir diesen nirgends anders, als in unserer Sinnesempfindung: denn eine auf der Netzhaut des Auges ... eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet, d.h. den ganzen Apparat unserer a priori bereit liegenden Erkenntnisformen zuerst in dasjenige Spiel versetzt, dessen Resultat die Wahrnehmung eines äußerlichen Objekts ist. (PI 98; Hervorheb. v.mir)

Dieses "denn", das 'Sinnesempfindung' mit 'einer auf der Netzhaut eintretenden Veränderung' identifiziert und eben dadurch die Sinnesempfindung als auf der Netzhaut lokalisierbar erscheinen läßt, setzt die Richtigkeit der Theorie des unmittelbaren Objekts voraus. Diese Theorie ist jedoch nicht stichhaltig. Sie beruht auf dem ambivalenten, jedoch Identität suggerierenden Begriff 'unmittelbares Objekt'. Obwohl meine Kritik der Schopenhauer'schen Theorie des unmittelbaren Objekts vielleicht spitzfindig * anmutet,

---

* Ich bin mir bewußt, daß diese Interpretation spitzfindig anmuten kann, da es ja selbstverständlich scheint, daß sich die Sinnesempfindungen "eigentlich" (Strohm) **in** den Sinnesorganen befinden. Schon das **Wort** 'Sinnes-Empfindung' erweckt diesen Anschein, indem es suggeriert, Empfindungen befänden sich in Organen. Noch eindeutiger als aus 'Sinnesempfindung' spricht aus dem Wort 'Sinnes-**Eindruck**' die Theorie, die (in Nietzsches Worten) "Volks-Metaphysik" (II 222; vgl. Abschn. H , IV.), daß etwa Farben in Ein-drücken der Sinnesorgane bestünden. Die ambivalente Bedeutung von Sinneseindruck - z.B. Farbe einerseits und mechanische bzw. physiologische Einwirkung (-druck) andererseits - ist der ambivalenten Bedeutung des Schopenhauer'schen Begriffs 'unmittelbares Objekt' durchaus analog. Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist auch der Begriff '**Licht**', der wie 'Sinneseindruck' und 'unmittelbares Objekt' äquivok ist. Unser Begriff 'Licht' bezeichnet erstens elektromagnetische Schwingungen 0,4 - 0,7 µ. Er bedeutet zweitens Farben und Weiß. Ein und dasselbe Wort bezeichnet also **zwei** diverse Phänomene. Zwar besteht zwischen beiden Phänomenen ein nachweisbares Bedingungsverhältnis - ohne elektromagnetische Schwingungen kein farbiges Licht. Aber es besteht **kein** nachweisbares Urbild-Abbild-Verhältnis, geschweige denn ein Verhältnis der Identität, das der äquivoke Begriff 'Licht' suggeriert. Der Satz: 'Das von einem Baum nach der Absorption reflektierte Licht bildet sich im Auge bzw. Gehirn ab' entspricht der modernen Naturwissenschaft, **sofern** mit 'Licht' elektromagnetische Schwingungen gemeint werden: Ihnen entspricht ein physiologisches Abbild im Auge bzw. im Gehirn. Dieser Satz kann sich aber nicht auf wissenschaftliche Erkenntnisse berufen, wenn mit 'Licht' z.B. 'grün' gemeint

weil es als selbstverständlich gilt, daß sich Sinnes-

---

wird. Aus den Prämissen 'a. Elektromagnetische Schwingungen sind Licht, das im Auge (Gehirn) abgebildet wird' und 'b. Licht ist farbig' folgt nicht 'also werden (elektromagnetische Schwingungen) als Farben im Auge (Gehirn) abgebildet'. Dies würde nur folgen, wenn der aus den beiden Prämissen eliminierte Medius 'Licht' tatsächlich identisch wäre. Aber dieser Medius ist nur lexisch identisch, inhaltlich aber divers. Deshalb scheint der Schluß 'also werden Farben im Auge (Gehirn) abgebildet' zwar konsequent; aber es ist es tatsächlich nicht - er hat suggestive Wirkung. - Wir werden im Abschnitt D , II. 2. sehen, daß auch Schopenhauer (in der Farbenlehre) durch Vermischung der diversen Bedeutungen des Wortes 'Licht' - scheinbar konsequent - den Eindruck erweckt, als sei es eine begründete Tatsache, daß Farben im Auge (Gehirn) abgebildet würden. Aber es handelt sich hierbei eben um keine begründete Tatsache!
Einer der Gründe, deretwegen es scheint, daß sich Sinnesempfindungen, z.B. Farben ursprünglich im Organismus (Auge) befänden, ist folgender: Das Auge gleicht scheinbar einer Mattscheiben-Kamera. Auf der Netzhaut eines anatomisch herauspräparierten Auges erscheint ein umgekehrtes Abbild der vor ihm liegenden Umgebung. Aber dieses Abbild ist nur Resultat der Tatsache, daß der Augenhintergrund transparent ist. Das auf dem Augenhintergrund des herauspräparierten Auges entstehende farbige Abbild sieht nur der Anatom. Bei meinem Auge sehe ich dies Abbild nicht. Das Auge bildet im lebenden Organismus kein farbiges Bild ab. Es transformiert stattdessen elektromagnetische Impulse in physiologische; das Abbild im Auge besteht aus chemischen bzw. elektrischen Vorgängen, nicht aus Farben. Tatsächlich gleicht das Auge im lebenden Organismus also nicht einer Mattscheiben-Kamera, sondern einer Kamera mit Film. Auf dem Film nämlich reduzieren elektromagnetische Schwingungen (bzw. Photonen) Silberhalogenide in elementares Silber. Es geht hier also ein chemischer "Abbildungs"-Vorgang vor sich. Und farbig wird der Film erst dadurch, daß bei der Entwicklung die Silberpartikel der einzelnen Schichten durch Farbpartikel substituiert werden. - Das Auge bildet im strengen Sinne keine Farben ab.
M.E. ist hier der springende Punkt des gesamten erkenntnistheoretischen Problems. Geht man, wie Schopenhauer, davon aus, daß die Elemente der empirischen Anschauung, die Empfindungen, im Organismus entstehen, dann stellen sich die Fragen: 1. Was korresponiert diesen dann inneren Empfindungen außen (präsubjektiv)? 2. Wo und welcher Art ist der innere Ort des Wahrnehmens (Schopenhauers materielles Subjekt, Bewußtsein o.ä.; vgl. hierzu auch das dieser Arbeit vorangestellte "Motto" von George Wald)? 3a. Welcher Art ist die Hineinprojektion der vorgeblich existenten präsubjektiven Korrelate ins Erkenntnissubjekt? 3b. Wie gelangen die vorgeblich inneren Empfindungen wieder aus dem Organismus hinaus (an die Orte vor der Nase)? 4. Wenn die Vorstellungswelt als ganze von meinem Organismus ausgeht, also privat ist: Wie kann ich dann wissen, ob auch Dritte sehen wie ich (Solipsismusproblem; vgl. Abschn. F , II.)?
Wir werden sehen, daß sich diese Fragen den in Abschnitt H besprochenen Philosophen - Berkeley, Goethe, Hegel, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein - in dieser Form nicht stellten. Sie gingen nicht davon aus, daß sich z.B. optische Sinnesempfindungen ursprünglich in einem materiellen Subjekt (im Sinne Schopenhauers) befänden.

empfindungen "eigentlich" (Strohm) in den Sinnesorganen befinden, ist es m.E. interessant, darauf hinzuweisen, daß ein philosophischer Klassiker, der alle Erkenntnistheorien seiner Zeit kannte und der der Erkenntnistheorie einen großen Teil seines Werkes widmete, diese "Selbstverständlichkeit" nur mithilfe eines (wenn ich ausnahmsweise so sagen darf) Taschenspielertricks und nicht ohne Unbehagen "legitimieren" konnte.

Schopenhauers Unbehagen gegenüber der Theorie des unmittelbaren Objekts ist unverkennbar. Es hieß:

> ... insofern also sage ich, daß der Leib unmittelbar erkannt wird, **unmittelbares Objekt** ist; .*.*. <allerdings ist> diese unmittelbare Erkenntnis des Leibes ... bloße sinnliche Empfindung,... (WI 23)

"Jedoch", fügt Schopenhauer an der eben nicht mitzitierten Stelle (.*.*.) ein, ...:

> ... der Leib <ist> **unmittelbares Objekt**; jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht ein Mal im eigentlichsten Sinn zu nehmen,...

Denn:

> <Es> wird der Leib als eigentliches Objekt, d.h. als anschauliche Vorstellung im Raum, eben wie alle andern Objekte, erst unmittelbar, durch Anwendung des Gesetzes der Kausalität ... erkannt, also indem das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet. (WI 24)

Jetzt wird für den Leib das "unmittelbar" zurückgenommen. Jetzt soll nicht mehr gelten: 'Der Leib = unmittelbares Objekt', sondern 'Leib = "eigentliches Objekt"'. - Im Gegenzug:

> Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Gestalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt, sondern nur durch die <synthetisierte> Erkenntnis ... (WI 24)

Jetzt wird der Objektcharakter der Empfindung (= "Gemeingefühl") zurückgenommen. Jetzt soll nicht mehr gelten: 'unmittelbares Objekt = Empfindung', sondern: 'unmittelbares Gestaltloses = Empfindung'.

Mit beiden Einschränkungen ist die Identifikation 'Leib = unmittelbares Objekt = Empfindung' nicht mehr möglich. Aber Schopenhauer bagatellisiert:

> Mit dieser Restriktion also ist es zu verstehn, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen. (WI 24)

Aber mit dieser Restriktion bzw. diesen Restriktionen ist es nicht mehr zu verstehen. Dem Leib ist das "unmittelbar" genommen, der Empfindung der Objektcharakter. Dadurch hat der Begriff 'unmittelbares Objekt' seine ganze Bedeutung verloren. Es fällt mir schwer zu glauben, Schopenhauer habe dies nicht bemerkt - insbesondere aus folgendem Grund:

In der Dissertation von 1813 steht die Theorie des unmittelbaren Objekts S. 25f, d.h. vor bzw. unmittelbar neben dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises (dieses wird schon S. 26 (Diss.) angedeutet und S. 36 ausgeführt: "...indessen läßt sich auch allerdings ein **Beweis** wie Kant ihn will ... führen, auf folgende Weise <usw.>"). Offenbar erachtete Schopenhauer damals die Theorie des unmittelbaren Objekts als eine Voraussetzung des besagten Projektionsmodells. Und dies tat er m.E. zurecht, da die Hinausprojektion in den subjektiven Raum, die dieses Modell beschreibt, von der Voraussetzung ausgeht, daß sich die Empfindungen ursprünglich in den Sinnesorganen befinden. Diesem entsprechend wird in der Dissertation (1813) die Theorie des unmittelbaren Objekts noch nicht relativiert. Erst später scheinen Schopenhauer Bedenken gekommen zu sein; denn 1818 (WI) wird eingeschränkt:

> ... jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht ein Mal im eigentlichsten Sinn zu nehmen ... (WI 23)

In der zweiten Auflage der Vierfachen Wurzel... von 1847 und in der dritten, posthum von Frauenstädt 1864 herausgegebenen Auflage steht die Theorie vom unmittelbaren Objekt **hinter** dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises (G 52), nämlich G 84 (§ 22). Offenbar wollte er sie jetzt nicht mehr als Voraussetzung dieses Projektionsmodells verstanden wissen. - Schopenhauer in G 84:

> Insofern nun der organische Leib der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objekte, also das diese Vermittelnde ist, hatte ich ihn, in der ersten Auflage dieser Abhandlung <= Diss.>, das **unmittelbare Objekt** genannt; welcher Ausdruck jedoch nur in sehr uneigentlichem Verstande gelten kann. Denn, obwohl die Wahrnehmung seiner Empfindungen eine schlechthin unmittelbare ist; so stellt doch er selbst sich dadurch noch gar nicht als Objekt dar <sic!>;

> sondern soweit bleibt Alles noch subjektiv, nämlich Empfindung. (G 84)

Hier nimmt Schopenhauer die Theorie vom unmittelbaren Objekt zurück, und mit ihr sein **Argument** dafür, daß die Sinnesempfindung ursprünglich **im** Sinnesorgan sei, d.h. materiell subjektiv, d.h. privat sei. Trotz dieser Rücknahme des Arguments bleibt aber die **Behauptung** stehen: "die Wahrnehmung **seiner** <des Leibes> Empfindung" (G 84; Hervorheb.v.mir) heißt es hier, und: "der organische Leib <ist> der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objekte...". Es bleibt dabei:

> ... die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt.... (G 52)

Ähnlich F 8 (zweite Auflage 1854):

> Mittelst derselben <"Erkenntnis des Gesetzes der Kausalität" (aaO)> werden die Empfindungen des Leibes der Ausgangspunkt für die Anschauung **einer Welt**, indem nämlich das a priori uns bewußte Gesetz der Kausalität angewandt wird auf das Verhältnis des **unmittelbaren Objekts (des Leibbes)** <sic!> zu den andern nur mittelbaren Objekten: ... (F 8; Hervorheb.v.mir)

Obwohl also das Argument, das den objektiven Leib als Ort der Empfindung, als "Ausgangspunkt für die Anschauung" (F 8) bestimmen hätte sollen, u.a. in G 84 zurückgenommen worden war, bleibt die Behauptung stehen. Aber die Richtigkeit dieser Behauptung war offenbar für die meisten seiner Leser und Interpreten auch ohne Argument verbürgt. -
Ich fasse zusammen: Nach der Theorie des unmittelbaren Objekts ist die Sinnesempfindung privat, d.h. im Sinnesorgan eines jeweiligen 'tierischen Leibes' (vgl. WI 23). Dieser individuelle Leib bzw. die jeweilige Sinnesempfindung in seinem Sinnesorgan sei der "Ausgangspunkt für die Anschauung der Welt" (F 8; u.v.a.).
Sonach sind nun - mit Ausnahme der präsubjektiven Korrelate - die wesentlichen Komponenten des erkenntnistheoretischen Modells B in ihrer spezifischen Ausprägung bei Schopenhauer dargestellt und diskutiert worden (die in Klammern hinzugefügten arab. Ziffern sind auf die vier in der Einleitung

zu diesem Kapitel (S. 41f) unterschiedenen Komponenten bezogen):
Es existiere ein materielles Subjekt; dieses sei Träger bzw. Ort von abgespiegelten Bildern = subjektiven Vorstellungen (Kamera). (2.). Die Vorstellung müsse als privat gedacht werden, weil schon deren noch nicht synthetisierter Stoff, die Sinnesempfindungen, sich in den Sinnesorganen der tierischen Leiber = individuellen Organismen befinde (4.). Diese im Sinnesorgan befindlichen Empfindungen projiziere der Verstand (gemäß dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises) in den subjektiven Raum hinaus (3b.). - Offen ist noch, auf welchen Anlaß hin die Sinnesempfindungen im Sinnesorgan entstehen sollen, mithin: durch welche präsubjektiven Korrelate sie veranlaßt werden (1.) und vermittels welcher Projektionsart diese ihre Informationen den Sinnesorganen übermitteln (3a.). Ein erster Hinweis darauf, wie Schopenhauer sich die präsubjektiven Korrelate einerseits und die Art ihrer Hineinprojektion andererseits denkt, war bereits in der oben besprochenen Stelle WI 23 enthalten. Es hieß:

> Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist ... die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen.... Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität tierischer Leiber.... Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen spezifisch angemessene Einwirkung von außen erleiden, sind nun zwar schon Vorstellungen zu nennen, <jedoch, da sie noch unsynthetisiert sind,> bloße sinnliche Empfindung.... (WI 23)

Hier und an analogen Stellen werden die präsubjektiven Korrelate, die die Sinnesempfindung veranlaßten, als "Körper", mithin als **gewöhnliche Objekte** im Raum gedacht, und die Art ihrer Hineinprojektion wird als "Einwirkung von außen", mithin als **kausal** gedacht. Jedoch handelt es sich hierbei nur um eine Variante der präsubjektiven Korrelate des B-Modells bei Schopenhauer. Durch welche andere Art präsubjektiver Korrelate Schopenhauer die 'von außen einwirkenden Körper' in entsprechenden Kontexten substituiert, wird im folgenden zweiten Teil dieses

Abschnittes ('Variationen des B-Modells, 2. Präsubjektive Korrelate') dargestellt. Zuvor zeige ich jedoch auf, daß der subjektive Raum, in den hinein der Verstand die Sinnesempfindung gemäß dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises projiziere, nach Schopenhauers Erkenntnistheorie(n) sich an zwei Orten befinden kann: im Gehirn und außerhalb des Gehirns, d.h. vor und hinter der Nase.

II. DIE VARIATIONEN DES B-MODELLS

1. Die Orte des subjektiven Raumes

Schopenhauer hält es unter Berufung auf Kants "Transzendentale Ästhetik" ('... diesen Diamant in Kants Krone' (vgl. N XXI)) für verbürgt, daß es die formell subjektive Anschauungsform 'Raum' ermögliche, sinnliche, insbesondere optische Empfindungen extensiv auszudehnen und neben- bzw. hintereinander zu gruppieren. Gemäß dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises fasse der Verstand die Sinnesempfindung als Wirkung auf, nehme die im Intellekt "prädisponiert liegende Form des äußeren Sinnes zu Hilfe, den Raum" (G 53), und projiziere sie in ihn hinein. Allerdings gibt es bei Schopenhauer zwei Arten solcher Projektionen.
Nach G 53 z.B. nimmt der Intellekt den Raum zu Hilfe, "um jene Ursache **außerhalb** des Organismus zu verlegen". Hier werden zwar die Daten der Sinne und ebenso die formell subjektive Komponente 'Raum' als im Organismus befindlich gedacht, jedoch die daraus synthetisierte anschauliche Welt als **außerhalb** des Organismus. Hier wird die fertige Vorstellung **nicht** als im Gehirn, nicht als "**unterhalb der Haut**" (G 52; Hervorheb.v.mir) befindlich gedacht.

Sie wird als **außerhalb**, allerdings als zusammengesetzt aus "unterhalb der Haut" befindlichen Komponenten gedacht. Analog Diss. 36:

> Nur ein Objekt ist uns **unmittelbar** gegeben, der eigene Leib <d.h. nach der Theorie des unmittelbaren Objekts auch: 'die **Sinnesempfindung** ist uns unmittelbar gegeben'>. Nun ist nicht einzusehen, wie wir über diese <unterhalb der Haut befindliche> Vorstellung hinaus zu anderen Objekten im Raum gelangen könnten, als mittels Anwendung der Kausalität <d.h. dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises>.

Auch hiernach gelangen wir über den Leib hinaus zu anderen Objekten; die anderen Objekte werden als außerhalb des Organismus befindlich gedacht. Ebenso an folgender Stelle:

> ... indem ja das Subjekt ein draußen befindliches Objekt bloß in Folge der Eigentümlichkeit seines Intellekts, zu jeder Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, annimmt, also eigentlich nur es aus sich herausprojiziert, in einen zu diesem Zweck bereiteten Raum, welcher selbst ebenfalls ein Produkt seiner eigenen Beschaffenheit ist, so gut wie die spezifische Empfindung in den Sinnesorganen, auf deren Anlaß der ganze Vorgang eintritt ... <usw.> (PI 95)

Position a:

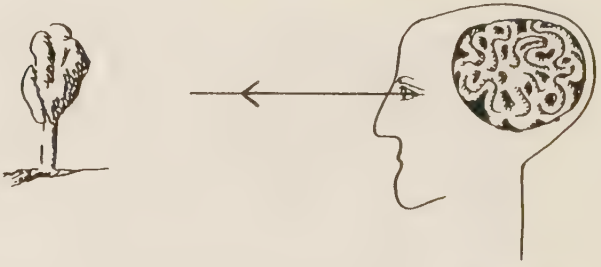


Abbildung 7

Auch die folgenden Stellen in WII können im Sinne dieser Projektionsart interpretiert werden:

> Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum. (WII 22)

"Empirisch" kann hier verstanden werden als Charakteristikum der zweiten Teilaussage, die dann bedeutet: 'Der eigene Kopf befindet sich in der fertig synthetisierten Welt, d.h. im empirisch realisierten Raum'. In der ersten Teilaussage könnte dann "Raum" verstanden werden als An-

schauungsform, als formell-subjektive Komponente, mithin als **Möglichkeit** des empirisch realisierten Raumes; diese Möglichkeit könnte dann als im Kopf befindlich gedacht werden. Analog an folgender Stelle:

> ... wir nehmen ganz unmittelbar die **Dinge selbst** wahr, und zwar als **außer uns** gelegen; obwohl gewiß ist, daß <1.> die **Empfindung** ... auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt ist. <Und 2., daß> der Raum ... eine Form unseres Anschauungsvermögens, d.h. eine Funktion unseres Gehirns ist: daher liegt das <**realisierte**> Außer uns ... <**als Möglichkeit**> innerhalb unseres Kopfes: .... (WII 26)

Genau bis zu diesem Doppelpunkt in WII 26 besteht die **Möglichkeit**, das "Außer uns" und das "innerhalb unseres Kopfes" in dem Sinn, den meine fetten, eingeklammerten Zusätze suggerieren, zu verstehen. Aber ab diesem Doppelpunkt muß die Interpretation umschlagen. Die Stelle lautet:

> ... daher liegt das Außer uns ... selbst innerhalb unseres Kopfes: <und jetzt:> denn da ist sein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer sehn, aber doch alles im Hause bleibt. (WII 26)

Jetzt kann nicht mehr interpretiert werden, daß die fertig synthetisierte empirische Realität sich außerhalb des Organismus befinde. Jetzt sollen nicht mehr nur die Bedingungen der Möglichkeit, d.h. das 'ärmliche Ding' (G 52) Sinnesempfindung einerseits und die prädisponiert liegende Form des Raumes andererseits, im Organismus liegen. Jetzt wird auch das **Produkt** dieser Komponenten, die synthetisierte empirische Realität, als im Kopf befindlich gedacht: "da ist sein ganzer Schauplatz"; "alles bleibt im Hause". Jetzt können Sätze wie der oben aus WII 22 zitierte auch so verstanden werden:

> Zwar ist der <realisierte> Raum nur in meinem Kopf, aber empirisch ist mein Kopf im Raum.

Das "zwar" und das "aber" würde dann bedeuten müssen: 'Es klingt paradox, dennoch ist beides richtig'. Und daß diese Interpretationsmöglichkeit nicht abwegig ist, sondern - genau wie die andere - sehr wohl im Bereich des Zulässigen bei Schopenhauer liegt, wird deutlich an folgenden beiden Stellen:

> ... wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort, wo sie sind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geschieht. (WII 29)

Die griffigste Formel in diesem Zusammenhang jedoch ist:

> Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen.... (WII 6)

Ich nenne die Theorie, nach der auch die realisierte Welt sich im Kopf bzw. Gehirn befindet, künftig die **'Welt-im-Gehirn-Theorie'**. Unter ihrer Voraussetzung projiziert der Verstand die ursprünglich vorgeblich im Sinnesorgan befindliche Sinnesempfindung ins Gehirn:

Position b:

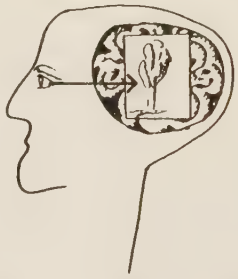


Abbildung 8

Die Ansicht, daß die Welt ein Gehirnphänomen sei, ist in den früheren Schriften zwar noch selten, aber doch schon vorhanden (z.B. Diss. 44). In WI steht das Wort "Gehirn" erstmals auf S. 33. Ab WII wird die Welt-im-Gehirn-Theorie jedoch eindeutig dominant. Dort steht bereits in der Zeile 15ff:

> Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch **Berkeley** und **Kant**, sich darauf besonnen, daß Jenes alles zunächst doch nur ein **Gehirnphänomen** ... sei. (WII 4)

2. Präsubjektive Korrelate

Im letzten Abschnitt wurden zwei Begriffe von 'außen' thematisiert. Sie gehörten insofern zusammen, als sie beide die formell-subjektive Komponente 'Raum' bezeichnen sollten. 'Außen' hieß einmal 'realisierter Raum außerhalb des Kopfes', einmal 'realisierter Raum innerhalb des Kopfes'. In beiden Fällen setzte Schopenhauer aber gleichermaßen voraus, daß die Sinnesempfindung sich ursprünglich im Sinnesorgan befunden habe. Jetzt soll untersucht werden, woher nach Schopenhauer die Sinnesempfindungen kommen, wie sie ins Sinnesorgan gelangen, was ihr Grund, ihre Ursache ist.

Wie erläutert, werden im Kontext der Theorie des unmittelbaren Objekts die präsubjektiven Korrelate, die die Sinnesempfindung veranlaßten, als "Körper", mithin als gewöhnliche Objekte im Raum, und die Art ihrer Hineinprojektion als "Einwirkung von außen" (beides WI 23), mithin als kausal gedacht (vgl. S. 66 vorl.Arbeit). - In Diss. 26 steht, das unmittelbare Objekt, "der eigene Leib", sei "als Objekt unter Objekten ... <dem> Gesetz der Kausalität unterworfen". Deshalb würde gelten:

> Nur mittelst der Veränderungen, die andere Objekte <sic!> in ihm bewirken <sic!> , sind diese dem Subjekt unmittelmittelbar gegenwärtig,.... (Diss. 26)

An der selben Stelle wird die von den "anderen Objekten" veranlaßte Veränderung auch als "Wirkung" bzw. als "durch sie hervorgebrachte Modifikation" (Diss. 26) bezeichnet. Die Frage nach dem Woher der Sinnesempfindung beantwortet Schopenhauer hier also mit: 'Von ganz gewöhnlichen Objekten'.

Position c:

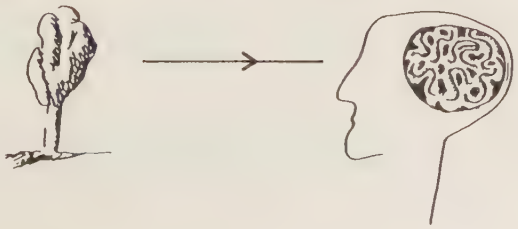


Abbildung 9

Wie unten ausgeführt wird, hatte Schopenhauer Grund, diese Position für problematisch zu halten. Nichtsdestoweniger dürfen die Stellen in WI 23 und Diss. 26 nicht als "Jugendsünden" (Strohm) interpretiert werden. Position c wird immer wieder, auch noch im Spätwerk, vertreten. Dies geht nicht nur aus der schon mehrfach zitierten Stelle PI 98f hervor, wo steht, die Sinnesempfindung beruhe auf einer "auf der Netzhaut des Auges eintretenden Veränderung", sondern z.B. auch aus PII 50:

> Die einfachste, unbefangene Selbstbeobachtung ... führt zu dem Resultat, daß ... das Gehirn, nebst diesem anhängendem Sinnesapparat, nichts Anderes sei, als eine sehr gesteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen <sic!> von außen ... - ... der Intellekt ist in uns Das, was in der Pflanze die bloße Empfänglichkeit für äußere Einflüsse, für physikalische und chemische Einwirkungen ... <ist>; nur daß in uns diese Empfänglichkeit so überaus hoch gesteigert ist ... <usw.>

Schopenhauer vertritt neben der Position c auch, daß das die Sinnesempfindung Bewirkende das Ding an sich sei. Es ist jedoch schwierig, dies eindeutig nachzuweisen, weil Schopenhauer Gründe hatte, die diese These verbieten. Zwar finden sich häufig Formulierungen wie 'die empirische Realität ist die Erscheinung des Dinges an sich', '... ist Objektität des Dinges an sich'. Sie legen - ich glaube bei jedem Leser - die Vermutung nahe, hier sei von irgendeinem Urbild-Abbild-Verhältnis bzw. von einem Ursache-Wirkung-Verhältnis die Rede. Aber der Text enthält wenige Indizien, die diese Vermutung völlig eindeutig bestätigen. Dennoch hat sie volle Berechtigung, was m.E. aus den folgenden drei Argumenten hervorgeht:

1. Die Sinnesempfindung ist bestimmt als materiell subjektiv, mithin als Abbild. Nun behauptet Schopenhauer z.B. in WII 277:

> Nach ihrer <der anschaulichen Vorstellung = subjekives Abbild> Aufhebung würde das Ding an sich übrigbleiben.

Oder PII 48:

> ... das bloße Erscheinungsdasein dieser Welt ... mit dem Tode des Gehirns verschwindet, um eine ganz andere Welt, die Welt der Dinge an sich, übrig zu lassen.

Oder HNIII 213:

> Ich behaupte, daß die ganze Erkenntnis, d.h. alle Vorstellung sekundärer, abgeleiteter Natur ist, daß das Ding an sich ist, ehe es erkannt oder vorgestellt wird, nicht umgekehrt vorgestellt wird, ehe es ist; ....

Da nun zumindest die Aussagen PII 48 und HNIII 213 eindeutig zur Erkenntnistheorie und nicht zur Metaphysik gehören, und da hier behauptet wird, nach Aufhebung der subjektiven Empfindung bzw. Vorstellung, die, wie gezeigt, ja als Abbild gedacht wird, bleibe das Ding an sich übrig; da weiterhin das Abbild = Vorstellungswelt als sekundär, das Ding an sich folglich als primär aufgefaßt wird, muß aus diesen Gründen hier interpretiert werden: Das Ding an sich wird hier als Urbild des Abbildes = Vorstellungswelt, also als präsubjektives Korrelat gedacht.

2. WII 203 und PI 99:

> Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnisformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, daß sogar beide sich darin gegen einander abgrenzen lassen; nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene; ... <usw.> (WII 203) - Hienach löst sich nun unsere ganze empirische Erkenntnis in zwei Bestandteile auf, welche beide ihren Ursprung in uns selbst haben, nämlich die Sinnesempfindung und die a priori gegebenen ... Formen, Zeit, Raum, Kausalität ... (PI 99)

Das nach Abzug der apriorischen Formen Übrigbleibende ist, dem ersten Zitat (WII 203) zufolge das Ding an sich, dem zweiten (PI 99) zufolge die Sinnesempfindung. Als unterscheidendes Kriterium kommt nur die materielle Subjektivität der Sinnesempfindung, d.h. die Eigenschaft, schon Abbild im Sinnesorgan zu sein, in Betracht. Als Ursprung, Urbild der Sinnesempfindung muß hier demnach das Ding an sich gedacht werden. Es muß das "a posteriori Hinzugekommene" sein.

3. In PII 42 steht:

> Die Materie ... ist ... die Objektivation des Dinges an sich.

Was hier mit "Objektivation" gemeint ist, wird klar an Schopenhauers häufig wiederholter These: "... die Materie <ist> die bloße Sichtbarkeit des Willens" (WII 52 u.a). Zwar sei die Materie Korrelat des Verstandes bzw. der

Kausalität und insofern subjektiven Ursprungs (Ich komme auf Schopenhauers Materie-Begriff im Abschnitt D , II., 1. ausführlich zu sprechen.). Aber was an der Materie sichtbar werde - und mit 'sichtbar' wird doch wohl optische Empfindung gemeint sein - , das sei "jener Wille", das Ding an sich. Dazu WII 348:

> Allererst da, wo alle Aussagen a priori aufhören, mithin in dem ganz empirischen Teil unserer Erkenntnis der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmten Wirkungsart derselben offenbart sich jener Wille <sic!>, den wir als das Wesen an sich der Dinge bereits erkannt und festgestellt haben. Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen stets nur als Eigenschaften und Äußerungen eben jener Materie, deren Dasein und Wesen auf den subjektiven Formen unsers Intellekts beruht: d.h. sie werden nur an ihr, daher vermittelst ihrer sichtbar.

Was hier - wenngleich vermittels der Materie - sichtbar, mithin zur Empfindung werde, sei der Wille, das Ding an sich. - Klar wird aus diesen Stellen, daß Schopenhauer das Verhältnis zwischen präsubjektivem Willen und subjektiver Sichtbarkeit zwar nicht kausal nennt, aber doch mit Begriffen bezeichnet, die keine andere Interpretation zulassen als die, daß dies Verhältnis letztlich doch als kausal gedacht werden soll: es 'offenbart sich jener Wille'; die von ihm ausgehenden 'Formen und Qualitäten werden sichtbar': er wird Empfindung. Wie ich bald verdeutlichen werde, hatte Schopenhauer guten Grund, dieses Verhältnis nicht als kausal zu bezeichnen. Da es aber dennoch nicht anders denn als kausal gedacht worden zu sein scheint, halte ich mich für berechtigt, es künftig als quasikausal zu bezeichnen. Ich kennzeichne es in den nachfolgenden Graphiken durch eine gestrichelte Linie. Daß diese Linie von unten kommt, soll symbolisieren, daß das präsubjektive Korrelat = Ding an sich als unerkennbar gedacht wird:

Position d:

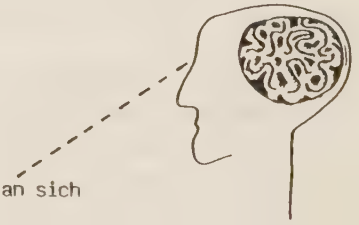


Abbildung 10

3. Die Variationen

Durch Kombination der Positionen a, b, c und d wird ersichtlich, daß das Modell B in Schopenhauers Erkenntnistheorie in vier Variationen vorkommt; ich nenne sie Positionen 1, 2, 3 und 4.

Position 1 (a, c)

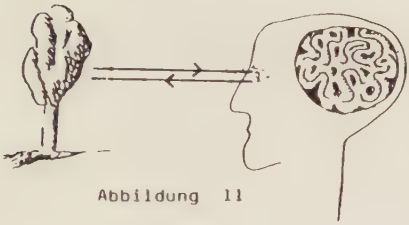


Abbildung 11

Schopenhauer:

Zur Anschauung...kommt es allererst dadurch, daß der **Verstand** jeden Eindruck, den der Leib erhält, auf seine Ursache bezieht, diese im a priori angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht.... - Bei diesem Zurückgehn <sic!> nun von der Wirkung auf die Ursache, verfolgt er die Richtung, welche die Empfindung der Lichtstrahlen mit sich bringt; wodurch alles wieder an seine richtige Stelle kommt,.... (F 7 u. 11)

Position 2 (a, d)

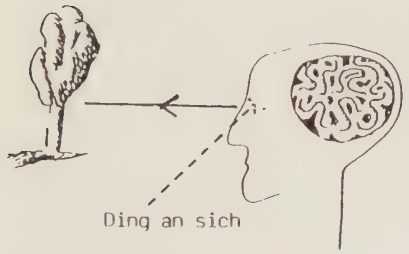


Abbildung 12

Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine bloße Affektion des Leibes...ist, der Verstand den Übergang macht zur **Ursache** jener Empfindung, die er mittelst seiner Form des Raumes als ein Äußeres und von der eigenen Person Verschiedenes projiziert, - als die Grenze betrachten zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung, oder auch als die Geburtsstätte dieser letzteren.... Vorstellung und Gedanke können, dem Gesagten zufolge, auch als die Efflorescenz des Willens angesehn werden.... ...der Wille...ist es, welcher, eben durch diesen Prozeß <die Projektion gemäß dem Modell des einzig echten Beweises>, die Form der Vorstellung annimmt, d.h. in das sekundäre Dasein einer gegenständlichen Welt, oder die Erkennbarkeit, eingeht. (WII 312) <Man beachte: Der **Wille werde 'durch eben diesen Prozeß' Vorstellung.** Die Empfindung werde 'als ein Äußeres und von der eigenen Person Verschiedenes projiziert'.>

Position 3 (b, c)

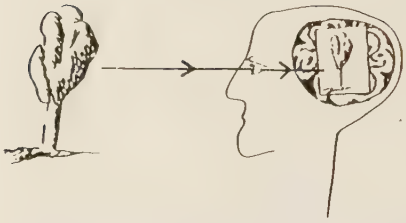


Abbildung 13

Auf jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächst, mittelst einer notwendigen und unausbleiblichen Verstandesfunktion a priori, das Gesetz der Kausalität angewandt: dieses leitet ... auf eine **Ursache** jener Veränderung <usw.>...wodurch nun also jene notwendig vorauszusetzende **Ursache** sich sofort anschaulich darstellt, als ein **Objekt** im Raume, welches die von ihr <d.h. der präsubjektiven Ursache!> in unseren Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als seine Eigenschaft an sich trägt. (PI 98f) <Man beachte den ambivalenten Ursachebegriff: Einmal bedeutet Ursache: das vermittels der Verstandesfunktion (re-)konstruierte "Objekt im Raume". Das andere Mal: präsubjektiver Anlaß der 'empfundenen Veränderung im Sinnesorgane':> - ...wir...wähnen, die Dinge unmittelbar dort, wo sie sind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geschieht.... (WII 29)

Position 4 (b, d)

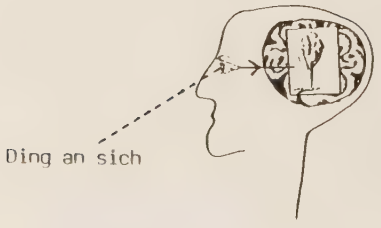


Abbildung 14

Die Körper <legen>, durch die mannigfaltige Verschiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen, an den Tag..., daß sie nicht bloß ideal sind, sondern zugleich ein objektiv Reales, ein Ding an sich selbst, in ihnen sich offenbart; so verschieden solches auch von dieser seiner Erscheinung sein möge. - <Der Intellekt> wird...zu der tieferen Einsicht geführt..., daß nämlich jene objektive Welt und ihre Ordnung, wie er sie mit seinen Operationen auffaßt, nicht unbedingt und an sich selbst also vorhanden sei, sondern mittelst der Funktion des Gehirns entstehe und daher zunächst bloß in diesem existiere... (PII 42 u. 39)

Johannes Volkelt wirft Schopenhauer vor, er vertrete, wo er vom Projektionsmodell des einzig echten Beweises handle, "beständig" einen "naiven Realismus" (Volkelt, Arthur Schopenhauer, 92). Dieser Vorwurf ist m.E. nicht

berechtigt. Was immer Volkelt unter 'naivem Realismus' verstanden wissen will: betroffen sein könnten allenfalls die Positionen 1 und 3, nicht aber 2 und 4. Volkelt:

> In auffallender Weise tritt der naive Realismus dort zu Tage, wo Schopenhauer die Umgestaltung der subjektiven Empfindung zu objektiven Anschauungen durch den Verstand behandelt. Hier spricht er beständig so, als ob die Wahrnehmung einer Körperwelt unmittelbar eine von unserem Bewußtsein unabhängige Körperwelt bedeuteten, als ob das, was ihm nur als unsere Anschauung gelten dürfte, schon **vor** unserem Empfinden und Anschauen gelten dürfte. ...überall liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die Wahrnehmungen, die **wir** von unserem Leibe und den Dingen draußen haben, unmittelbar zugleich eine bewußtseinsunabhängige Sphäre sind, die auf unser Empfinden einwirkt. (aaO 92f)

Die oben zu den Graphiken der Positionen 2 und 4 zitierten Textstellen sind m.E. eindeutige Belege dafür, daß Schopenhauers Erkenntnistheorie vielseitiger ist als Volkelt annahm.

Genaugenommen sind die besprochenen vier Positionen nur ein Teil der bei Schopenhauer nachweisbaren Variationen des B-Modells. Wir werden im übernächsten Kapitel sehen, daß Schopenhauer neben dem Ding an sich und den gewöhnlichen Objekten auch noch die (Locke'sche) Materie als präsubjektives Korrelat heranzieht u.dgl. mehr. Insgesamt sind m.E. 12 (in Worten: **zwölf**) verschiedene Variationen des B-Modells bei Schopenhauer nachweisbar (vgl. S. 138 vorliegender Arbeit). Zur Darstellung der grundsätzlich aporetischen Struktur der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie genügt es aber vorerst, die besprochenen vier Variationen des B-Modells mit dem A-Modell kollidieren zu lassen.

C. Aporetik (1. Teil)

I. REALISMUS

Position 1 bzw. 3 geht davon aus, daß die gewöhnlichen Objekte "gewisse" (WI 23) andere Objekte, nämlich sensible Organismen, affizieren und in diesen Sinnesempfindungen erregen; daraus entstehe die anschauliche Vorstellung. Diese ist nach Position 1 (bzw. 3) mit den affiziert-habenden Objekten zwar kongruent (bzw. - in Pos. 3 - zu ihnen symmetrisch), aber nicht identisch. Die affizierenden Objekte sind keine Vorstellungen. Sie waren vor der Vorstellung, sind präsubjektiv, haben die Vorstellung vermittels kausaler "Einwirkung von außen" (WI 23) 'eingeleitet' (vgl. PI 98). Sie sind nicht materiell subjektiv bedingt, sind Urbilder, keine Abbilder. Derartige präsubjektive Objekte vorauszusetzen ist nach Schopenhauers eigenen Grundsätzen illegitim, und zwar aus zwei Gründen:

1. 'Objektsein' heißt für Schopenhauer: 'Objekt für ein (materielles) Subjekt sein'. Falsch nämlich sei

> ...der Satz des rohen Verstandes, "die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe",.... (WII 17)

Die präsubjektiven Objekte der Positionen 1 und 3 sind aber gerade nicht Objekte für ein Subjekt, sondern eigentlich Objekte an sich. Dazu Schopenhauer:

> ... mit Ausnahme der Skeptiker und Idealisten, reden die andern ... ziemlich übereinstimmend von einem **Objekt**, welches der Vorstellung zum **Grunde** läge, und welches zwar von der Vorstellung seinem ganzen Sein und Wesen nach verschieden, dabei aber doch in allen Stücken so ähnlich, wie ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen sein: denn wir wissen solches Objekt von der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden ..., da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt... (WI 113f)

Genau diese Annahme der "andern", mit der uns "nicht geholfen sein" würde, ist aber Position 1 (bzw. 3). Sie setzt ein reales Objekt voraus, das 'tierische Leiber' (vgl. WI 23) affiziere, woraufhin die in diesen 'prädisponiert liegenden Formen' (vgl. G 52) ein subjektives

Objekt aufbauten, das dem präsubjektiven "doch in allen Stücken so ähnlich <ist> wie ein Ei dem andern" (WI 114). Analog an mehreren Stellen, z.B. G 52:

> Man muß von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen ..., daß eine solche Welt da draußen ganz objektiv-real und ohne unser Zutun vorhanden wäre, dann aber, durch die bloße Sinnesempfindung, in unseren Kopf hineingelangte, woselbst sie denn... <usw.>

Und auf der selben Seite noch wird das Projektionsmodell des einzig echten Beweises beschrieben, das in den Positionen 1 und 3 gerade eine solche 'objektiv-reale Welt da draußen' voraussetzt.

2. In WI 114 entgegnet Schopenhauer außerdem den besagten "andern" (WI 113), die der Hauptsache nach "ziemlich übereinstimmend von einem **Objekt**, welches der Vorstellung zum **Grunde** läge" (WI 113), redeten:

> Zudem ist der Satz vom Grund, auf den man sich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der gesamten, endlichen aber endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre .... (WI 114)

Aber was Schopenhauer den "andern" hier vorwirft, macht er in den Positionen 1 und 3 selbst. Er wendet den Satz vom Grund an zur Verbindung der "gesamten ... Reihe von Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre". Zwar ist es nach Position 1 so, daß die präsubjektiven Objekte als eine durch Kausalität verbundene Reihe gedacht werden müssen, und daß gleichzeitig ihre subjektiven Abbilder, da sie ihren Urbildern gleichen "wie ein Ei dem andern" (WI 114), sich untereinander in einer völlig parallelen Reihe ebenso kausal entwickeln. Aber es bleiben **zwei** Reihen, und zu ihrer Verbindung, zur Überbrückung **der Parallelen**, d.h. zur Beschreibung des Prozesses der Affektion dürfte, so WI 114, der Satz vom Grund nicht angewandt werden.

Analog WI 17:

> <Der> Satz vom Grunde <verbindet> ... alle Vorstellungen, welcher Art sie auch seien, unter einander..., keineswegs aber diese mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder

> Subjekt noch Objekt wäre, sondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund sein können und zwar immer wieder von Objekten.

Der Grund, weshalb Schopenhauer gegen den Realismus so oft und so vehement polemisiert, ist das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung. Nach ihm muß gelten:

> Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann: sie ist ein geschlossenes Ganzes.... (WI 596)

Nach diesem Prinzip kann von den zwei Welten des Realismus nur eine bekannt sein, selbst wenn sie sich glichen "wie ein Ei dem anderen" (WI 114). Denn das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung impliziert ja, daß ich mir der anschaulichen Welt 'nur ein Mal und zwar als Vorstellung bewußt bin' (vgl. WI 22 und S. 19 vorl.Arbeit). Diese Welt, "deren ich mir nur ein Mal und zwar als Vorstellung bewußt bin" (WI 22) ist nach dem Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung "ein geschlossenes Ganzes". Aber die Positionen 1 und 3 gehen über die Vorstellung hinaus. Nach ihnen sind die Objekte **zweimal** vorhanden, präsubjektiv und subjektiv, und die parallelen Ereignisreihen beider Objektbereiche werden hier darüber hinaus als durch das immanente Gesetz der Kausalität verbunden gedacht. Nach den Anforderungen des A-Modells **dürfen** die Objekte **nur einmal** existieren; aber sie **müssen zweimal** existieren, sobald sie entsprechend den Positionen 1 und 2 des B-Modells als Abbilder, abgebildet vom Spiegel des materiellen Subjekts, gedacht werden.

Ein weiterer Grund, warum Schopenhauer es für unmöglich halten muß, daß die präsubjektive "Wirklichkeit" (Strohm) der subjektiven gleiche "wie ein Ei dem andern" (WI 114) ist folgender: Für ihn sind alle formell-subjektiven Komponenten - Raum, Zeit, Kausalität - , und alle Locke'schen sekundären Qualtitäten, da sie als bloße Modifikationen der Sinnesorgane gedacht werden, **subjektiv**, d.h. Komponenten allein des Abbildes = Vorstellung. Deshalb muß das präsubjektive Korrelat als raum-, zeit-, kausalitäts- und farbloses Ding an sich = x gedacht werden. - Aber dann tauchen neue Schwierigkeiten auf:

II. DAS PROJEKTIONSMODELL DES EINZIG ECHTEN BEWEISES UND DER KOSMOLOGISCHE GOTTESBEWEIS

Schon W. Brandt wies auf die analoge Struktur des 'einzig echten Beweises' (der Apriorität der Kausalität; vgl. WII 43) und des kosmologischen Gottesbeweises hin:

> Trotzdem mußte es ihm passieren, daß er bei dem "einzig möglichen" Beweis der Apriorität des Kausalitätsgesetzes aus der Rolle fiel, den menschlichen Verstand ungefähr einem göttlichen, anschauenden Verstande gleichsetzte, "durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben und hervorgebracht werden" und so richtig einen kleinen, inkognito reisenden kosmologischen Beweis für seine Außenwelt benutzte. (Der Begriff des unmittelbaren Objekts bei Schopenhauer 38)

Diese Kritik Brandts ist m.E. völlig berechtigt: Position 1 (bzw. 3) postulierte nämlich zum einen ein präsubjektives **Objekt** und nahm zum anderen ein kausales Verhältnis zwischen präsubjektiven und subjektiven Objekten an. Beides kollidierte mit dem Grundprinzip des A-Modells. Die erste dieser Kollisionen wird vermeidbar, wenn das präsubjektive **Objekt** durch das Ding an sich substituiert wird. Die Schwierigkeit war entstanden, weil Objektsein immer Objekt-für-ein-Subjekt-sei bedeuten mußte, und weil das postulierte präsubjektive Objekt zwar dem subjektiven glich "wie ein Ei dem andern" (WI 114), aber eben weder materiell noch formell subjektiv bedingt sein konnte. Das Ding an sich ist nun gerade durch Subjektlosigkeit bestimmt: 'An sich' heißt 'ohne Subjekt'. Mithilfe des Dinges an sich kann deshalb diese spezifische Schwierigkeit der Positionen 1 und 3 gelöst werden, - Schopenhauer löst sie mit den Positionen 2 und 4.

1a. Daß ein Kausalverhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht bestehen darf, ist im Abschnitt 'Das A-Modell' erörtert worden. In den Positionen 2 und 4 geht Schopenhauer jedoch zumindest von einem quasi-kausalen Affektions-Verhältnis aus. Dies ist der allgemeine Grund, warum beide Positionen aporetisch werden.

Die folgende Stelle verdeutlicht einerseits, daß, gemäß dem A-Modell, eine Kausalrelation zwischen Ding an sich und Erkenntnis nicht angenommen werden darf, und anderer-

seits, wie dicht nebeneinander die Thesen des A-Modells und des B-Modells, das ein solches Kausalverhältnis voraussetzt, bei Schopenhauer stehen können. Etwa in der Mitte des Zitats </> schlägt die Argumentation vom einen Modell ins andere um:

> Das Kausalitätsgesetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beseitigen, indem es nämlich zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntnis von ihnen eine Brücke bildete und sonach der in Folge seiner Anwendung sich darstellenden Welt absolute Realität zusicherte:
> </>
> allein Dies hebt keineswegs das Kausalverhältnis der Objekte untereinander, also auch nicht das auf, welches zwischen dem eigenen Leib <= unmittelbares Objekt = Sinnesempfindung> jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unstreitig Statt hat. (WII 22)

Vor dem Doppelpunkt (: </>) wird die Unmöglichkeit einer Kausalbrücke zwischen "Dingen an sich" (im Plural!) und Erkenntnis behauptet: Modell A. Nach dem Doppelpunkt (: </>) wird die Theorie vom unmittelbaren Objekt angedeutet: Modell B. Hätte Schopenhauer nach dem Doppelpunkt die B-Modell-Thesen in der Version von Position 2 formuliert, läge ein offener Widerspruch vor. Der offene Widerspruch ist vermieden, weil Schopenhauer hier mit Position 1 argumentiert. Ein Leser, der sich hier nicht darauf besinnt, daß auch ein Kausalverhältnis zwischen den "übrigen materiellen Objekten" (WII 22) und den subjektiven Objekten "jedes Erkennenden" (WII 22) nicht bestehen darf (vgl. S. 79 (2.) vorl.Arbeit), könnte hier verleitet werden anzunehmen, die Argumentation sei stimmig. Interessant ist, daß Schopenhauer hier die präsubjektiven Objekte mit dem Prädikat 'materiell' versieht: "... die übrigen materiellen Objekte". Würde man hier Schopenhauers gewöhnlichen (in D , II., 1. noch zu behandelnden) Begriff von Materie einsetzen, würde es keinen Sinn ergeben. Hier ist, - m.E. offensichtlich -, der Materie-Begriff des Materialismus angesprochen, und dieser kann (im äußersten Fall) bei Schopenhauer 'Ding an sich' bedeuten:

> Ist die Materie als solche bloß in unserer Vorstellung vorhanden, oder ist sie es auch unabhängig davon? <Die "materiellen Objekte" in WII 22 werden eindeutig als präsub-

> jektiv gedacht> Im letzteren Falle wäre sie das Ding an sich, und wer eine an sich existierende Materie annimmt, muß, konsequent, auch Materialist sein.... (WII 14f)

Symmetrisch zu der "Materialisierung" der 'übrigen materiellen Objekte' in WII 22 nach dem Doppelpunkt steht die "Objektivierung" des Dinges an sich zu Dingen an sich vor dem Doppelpunkt. Ich spreche hier von "Objektivierung", weil hier das Ding an sich eine subjektive Form der Erkenntnis angenommen hat: Pluralität, Individualität. Beides, die "Materialisierung" des präsubjektiven Objekts (der Positionen 1 und 3) und die "Objektivierung des Dinges an sich (Positionen 2 und 4), hat suggestive Wirkung: Beides relativiert den vom A-Modell geforderten fundamentalen Unterschied zwischen Objekt und Ding an sich; aber rein terminologisch, ohne jedes Argument. Dennoch kann der Leser die "materialisierten" Objekte mit dem "objektivierten" Ding an sich nicht völlig identifizieren (was fatal wäre): Die Terminologie scheint den fundamentalen Unterschied in irgendeinem Sinn noch anzuzeigen. Der Leser wird veranlaßt, aufgrund der verbalen Vermischung zweier Begriff den Satz einmal so und einmal so zu verstehen. Des Lesers Interpretation springt genauso wie Schopenhauers inhaltliche Argumentation über den Doppelpunkt, schlägt dort um. - Daß derartige Manipulationen für Schopenhauers Erkenntnistheorie durchaus typisch sind, werde ich im Abschnitt 'Verschleierungstechniken' im einzelnen zeigen.

1b. Ich nannte in 1a. die vom Modell A postulierte Unmöglichkeit, zwischen Ding an sich und Erscheinung eine Kausalrelation anzunehmen, den allgemeinen Grund für die Aporetik der Positionen 2 und 4. Ein besonderer Grund ist folgender:

Wie erläutert (vgl. S. 17f vorl.Arbeit) ist es nach Modell A allen Kausalketten wesentlich, nach den Richtungen Zukunft und Vergangenheit unabgeschlossen zu sein; sie seien zwar 'endlich <d.h. auf den Bereich der Welt als Vorstellung beschränkt>' (vgl. WI 114), aber 'endlos <d.h. unbegrenzt in Raum und Zeit>' (vgl. WI 114).

Schopenhauer stützt auf diese Voraussetzung seine Argumentation gegen den **kosmologischen Gottesbeweis:**

> ... das Gesetz der Kausalität ... erlaubt es uns nicht <bei einer Ursache> stehn zu bleiben, sondern führt uns weiter zu deren Ursache, und so immer fort, unbarmherzig weiter, in infinitum. (PI 114)

Und:

> Denn jede Ursache ist eine **Veränderung**, bei der man nach der ihr vorher gegangenen Veränderung, nach der **sie** herbeigeführt worden, notwendig fragen muß, und so in infinitum, in infinitum! (G 38)

Bewirkt wie in Position 2 (bzw. 4) das **Ding an sich** den "Stoff" (PI 98) der Erscheinung, d.h. die Sinnesempfindung, dann kann die Frage: 'Was ist die Ursache dieser Sinnesempfindung?' beantwortet werden mit: 'Das Ding an sich'. Aber diese Ursache kann selbst keine Ursache mehr haben, weil das Gesetz der Kausalität subjektiven Ursprungs sei und für die präsubjektiven Dinge an sich keine Gültigkeit habe. Die Kette der Kausalrelationen muß hier ein Ende haben. Wir erinnern uns:

> <Der Verstand> nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form ... vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine **Wirkung** auf ... (G 53)

Nach Position 2 und 4 muß die Ursache dieser Wirkung (= Empfindung) das Ding an sich sein. Welches soll nun die nächste Ursache dieser Ursache sein, nach der man doch "notwendig fragen muß" (G 38) 'immerfort, unbarmherzig weiter, in infinitum, in infinitum!' (vgl. PI 114 u. G 38). Schopenhauer:

> Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich gebrauchen zu lassen, wie ein Fiaker, den man, angekommen wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem, von Goethes Zauberlehrling belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen; sodaß nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag. Aber die Herren <des Deutschen Idealismus> sind samt und sonders keine Hexenmeister.... Was also haben sie getan für ihren alten Freund, den hart bedrängten, ja, schon auf dem Rücken liegenden kosmologischen Beweis? -- O, sie haben einen feinen Pfiff erdacht: "Freund", haben sie ihm gesagt, "es steht schlecht mit dir, recht schlecht, seit deiner fatalen Recontre mit dem alten Königsberger Starrkopf;

> so schlecht, - wie mit deinen Brüdern, dem ontologischen und dem physikotheologischen. Aber getrost, wir verlassen dich darum nicht (...): jedoch, - es ist nicht anders, - du mußt Namen und Kleidung wechseln: denn nennen wir dich bei deinem Namen, so läuft uns Alles davon. Inkognito aber fassen wir dich unterm Arm und bringen dich wieder unter Leute; nur, wie gesagt, inkognito: es geht!" (G 38f)

Hinsichtliche der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie muß hier widersprochen werden: "es geht!" - nicht. Denn das Projektionsmodell des einzig echten Beweises ist im Rahmen der Positionen 2 und 4 nichts anderes als der kosmologische Gottesbeweis 'inkognito'.

2. Schopenhauer ist der Ansicht, daß jeder abstrakte "Irrtum" und jeder anschauliche "Schein" (= (optische) Täuschung) auf einem Schluß von der Folge auf den Grund beruhe:

> Der Irrtum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund: ... (WI 95)

Irrtum und Schein seien nur da zu vermeiden,

> ... wo man weiß, daß die Folge nur jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. (WI 94)

Dies voraussetzend kritisiert Schopenhauer in PI 114 den kosmologischen Gottesbeweis mit einem weiteren Argument:

> Dieser Beweis gibt sich zunächst die Blöße, ein Schluß von der Folge auf den Grund zu sein, welcher Schlußweise schon die Logik alle Ansprüche auf Gewißheit abspricht. (PI 114)

Diese "Blöße" gibt sich auch der Verstand, falls durch ihn die empirische Anschauung entsprechend dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises konstruiert wird. Ich hole kurz aus:

Ein folgenschweres Problem des Projektionsmodells des einzig echten Beweises ist, daß das in ihm postulierte Kausalverhältnis zwischen Sinnesempfindung und empirischer Anschauung nicht die durchgängige zeitliche Richtung aller übrigen Kausalrelationen hat. Normale Kausalrelationen haben die Form: Auf a folgt b; auf b folgt c usw., d.h. auf eine Ursache folgt eine Wirkung, diese ist Ursache der darauffolgenden Wirkung usw. Im Projektionsmodell

des einzig echten Beweises dagegen folgt auf die Wirkung (= Sinnesempfindung) die Ursache (= empirische Anschauung):

> <Der Verstand> nämlich faßt ... die gegebene Empfindung des Leibes als eine **Wirkung** auf ... nimmt ... alle ... Data der gegebenen Empfindung zu Hilfe, um, ihnen entsprechend, die **Ursache** derselben im Raume zu konstruieren. (G 53)

Hier folgt der Wirkung die Ursache. Hier ist, verglichen mit gewöhnlichen Kausalrelationen das Ursache-Wirkungs--Verhältnis und mit ihm die zeitliche Richtung, umgekehrt. Dies geht besonders deutlich aus F 11 hervor:

> Bei diesem **Zurückgehn** nun von der Wirkung auf die Ursache, ... (Hervorheb.v.mir)

Dieses "Zurückgehn" von der Wirkung auf die Ursache wird, wohlgemerkt, als **Faktum** postuliert. Es erfolge nicht in der Reflexion. In der Reflexion freilich kann man, auch nach Schopenhauer, allerdings das anschauliche zeitliche Hintereinander zweier Zustände z.B. in ein räumliches Nebeneinander projizieren (etwa mittels der Symbolik: a → b) und dann von der Wirkung b auf die Ursache a zurückgehen. Jedoch bleibt die zeitliche Richtung des der Reflexion zugrundeliegenden realen Verhältnisses gekennzeichnet, z.B. durch die Richtung des → oder durch die Wörter 'vorher a, nachher b) o.ä. Das Projektionsmodell des einzig echten Beweises jedoch handelt nicht von einer solchen Reflexion. Es beanprucht einen **Sachverhalt** zu beschreiben, und zwar durch die Bestimmung, daß einer Wirkung (= Sinnesempfindung) eine Ursache (= empirische Anschauung) folgt. Es impliziert also, daß eine Kausalrelation des Typs a ← b faktisch existiere.
Schon diese These des Projektionsmodells des einzig echten Beweises ist mit einem anderen Grundsatz Schopenhauers nicht vereinbar:

> Zu seinem <des Kausalitätsgesetzes> wesentlichen Charakter gehört ..., daß die Ursache allemal der Wirkung, der Zeit nach, vorhergehe ... (G 42)

Und:

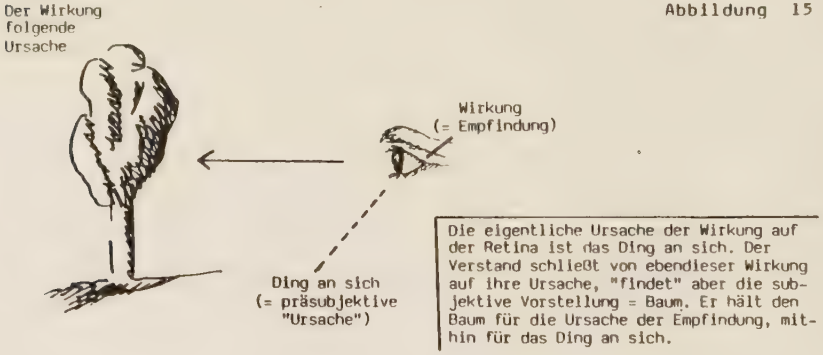
> Nach den Gesetzen der Kausalität und der Motivation muß der Grund der Folge, der Zeit nach, vorhergehn. Dies ist durchaus wesentlich .... (G 151)

Schwerwiegender sind die Konsequenzen. Ich thematisiere eine davon:

Durch den Umstand, daß die empirische Anschauung als die (vom Verstand konstruierte) Ursache der Wirkung (= Sinnesempfindung) aufgefaßt wird, kann bei Schopenhauer die Wirkung (= Sinnesempfindung) insgesamt vier Ursachen haben. Sie kann zwei **präsubjektive** Ursachen haben, nämlich erstens das Ding an sich (vgl. Position 2 und 4) und zweitens gewöhnliche Objekte (vgl. Position 1 und 3). Sie kann weiterhin zwei **subjektive** Ursachen haben, nämlich drittens die konstruierte empirische Anschauung außerhalb des Kopfes (vgl. Position 1 und 2) und viertens die innerhalb des Kopfes (vgl. Position 3 und 4); beide folgen ihr zeitlich. Nach Position 1 faßt der Verstand die Wirkung der präsubjektiven Objekte im Sinnesorgan als Wirkung (= Sinnesempfindung) auf, schließt von ihr auf ihre Ursache zurück, und "findet" (Strohm) wieder (subjektive) Objekte, die den präsubjektiven gleichen "wie ein Ei dem andern" (WI 114). Der Verstand "findet" also bei diesem "Zurückgehn" (F 11) die "richtige" (Strohm) Ursache wieder. Er täuscht sich nicht. Aber schon bei Position 3 "findet" der Verstand eine von der eigentlichen, d.h. präsubjektiven Ursache verschiedene. Die eigentliche Ursache war außerhalb des Kopfes, und die "einfachste, stets vorhandene Äußerung des Verstandes" (WI 13) "findet" bei ihrem "Zurückgehn" (F 11) die Ursache der Wirkung (= Sinnesempfindung) an einem ganz anderen Ort - im Kopf. Der Verstand muß sich getäuscht haben.
Einer noch größeren Täuschung erliegt der Verstand nach Position 2. Die eigentliche, d.h. präsubjektive (quasi-) Ursache der Wirkung (= Sinnesempfindung) ist hiernach ein raum- und zeitloses, ein farb-, geschmack-, geruchloses, schlechthin unbekanntes Ding an sich = x. Aus dessen unerklärbarer, aber als quasi-kausal gedachter Affektion entstünden nun, z.B. nach Schopenhauers Theorie der qualitativ geteilten Tätigkeit der Retina, im Auge Farben. Ausgehend von ihnen synthetisiere der Verstand unter Zuhilfenahme der 'prädisponiert liegenden Form ..., des Raumes' (vgl. G 53) deren **Ursache**, und diese sei die empirische Anschauung.

Was der Verstand dabei als Ursache (= empirische Anschauung) auffaßt, ist von der eigentlichen, d.h. präsubjektiven Ursache (in Schopenhauers Sprache) 'toto genere verschieden' (vgl. WI 596). Der Verstand ist nach dieser Variante des B-Modells dem größtmöglichen Schein erlegen, der für Schopenhauer überhaupt denkbar ist: Er hat das Ding an sich mit einer Erscheinung verwechselt.

Abbildung 15



Ähnliches gilt für Position 4, nur mit dem Zusatz, daß die Wirkung der präsubjektiven Ursache (Ding an sich) auf der Retina (nach erfolgter Täuschung des Verstandes) noch zu einem empirischen Außen im Kopf wird, wobei das empirische Außen im Kopf den Kopf selbst enthält. Schopenhauer:

> Diese <eine analoge> Unterscheidung ist schwer und verlangt Sachkenntnis, ja philosophisches und physiologisches Wissen. (PI 242)

Der Gedanke, daß der Verstand in den Positionen 2,3 und 4 Opfer einer Täuschung sein muß, scheint Schopenhauer nicht fremd gewesen zu sein. Wenigstens ein Indiz legt dies nahe: In E 27 wird das Projektionsmodell des einzig echten Beweises nämlich in folgender Formulierung beschrieben:

> Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das **Gesetz der Kausalität**, da sogar allein durch dessen Vermittlung die Anschauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in

> unsern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als "**Wirkungen**" auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Übergang machen zu ihren "**Ursachen**", welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesprozeß, als **Objekte** im **Raum** sich darstellen. (E 27)

Die problematischen Begriffe ""**Ursachen**"" und ""**Wirkungen**"" stehen hier in **Anführungsstrichen**. Solche **Anführungsstriche**, die die Bedeutung offenbar relativieren sollen, sind ein **Rarum** bei Schopenhauer! Schopenhauer scheut sich nie vor überspitzten, ja paradoxen Formulierungen; seine Sprache ist durchgängig rigoros, extrem, scharf. Allenfalls, wo im Rahmen der **Metaphysik** die Spekulation den Leser allzu fremdartig anmuten könnte, steht einmal eine Relativierung wie:

> Ich gebe zu, daß alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichnis, auch zum Teil hypothetisch sei: .... (WII 315)

Aber daß Schopenhauer im Rahmen seiner **Erkenntnistheorie** solche Anführungsstriche setzt, ist m.E. ein wichtiges Indiz dafür, daß er hier ein gewisses Unbehagen empfand.

D. Verschleierungstechniken

Die Aporien in Schopenhauers Erkenntnistheorie sind nicht eben offensichtlich. Schopenhauers Erkenntnistheorie ist ein kompliziertes Geflecht aus verschiedenen Argumentationssträngen bzw. erkenntnistheoretischen Modellen, die unerachtet dessen als Derivate des Grundmodells B verstanden werden können. Meine Untersuchung unterschied bisher vier Varianten des B-Modells: die Positionen 1 - 4. Erst wenn diese Varianten **isoliert** vorliegen, wird ersichtlich, daß Schopenhauers Erkenntnistheorie insgesamt aporetisch ist, weil jede Variante des B-Modells mit den Anforderungen des A-Modells kollidiert, und zwar in je spezifischer Weise. Ohne eine derartige Isolation der einzelnen Stränge des Schopenhauer'schen Argumentationsgeflechts sieht es am konkreten Text zwar oft so aus, als liege hier zwar ein ernsthaftes Problem vor, - aber als würde es doch irgendwie gelöst. Gleichnishaft formuliert: Im Geflecht der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie werden zwar einzelne Fäden oder Stränge oft verdächtig, problematisch oder offensichtlich aporetisch (und Schopenhauer scheut sich nicht, darauf hinzuweisen). Zieht man aber diese einzelnen Fäden heraus, dann bricht das "System" noch nicht zusammen: dann wird das Geflecht noch immer von anderen Fäden zusammengehalten. Diese anderen Fäden werden dann zwar an anderen Stellen problematisch, aber dann sorgen die ersteren für (scheinbare) Konsistenz usw.

Die Struktur des besagten Geflechts läßt sich wie folgt beschreiben: In den Positionen 1 und 3 (bzw. in Position c) sind die präsubjektiven Korrelate der subjektiven Vorstellung gewöhnliche Objekte: Die subjektiven Objekte gleichen den präsubjektiven "wie ein Ei dem andern" (WI 114). Dies darf jedoch, nach Schopenhauers eigenen Grundsätzen, nicht sein. Die Positionen 2 und 4 (bzw. Position d) helfen aus dieser Schwierigkeit, weil in ihnen die präsub-

jektiven Objekte durch das Ding an sich substituiert sind. Hier gleicht das präsubjektive Korrelat zwar den Vorstellungen nicht mehr "wie ein Ei dem andern", - aber jetzt ist die Schwierigkeit: Wie kann das Ding an sich ohne die formell-subjektive Kategorie der Kausalität Wirkungen = Sinnesempfindungen hervorbringen? Dieses Problem war im Kontext der Positionen 1 und 3 weniger dringlich. Zwar betonte Schopenhauer auch dort, es sei ein "Unbegriff" (WI 17), einen präsubjektiven Grund der subjektiven Objekte anzunehmen, - aber die Theorie des unmittelbaren Objekts verlieh dieser Annahme doch (scheinbare) Plausibilität. Die Sinnesempfindung sollte danach ja Resultat einer "Einwirkung von außen" (WI 23) auf tierische Leiber, mithin auf unmittelbare Objekte sein. Die Positionen 1 und 3 (bzw. Pos. c) stehen also mit den Positionen 2 und 4 (bzw. Pos. d) in einer eigentümlichen Wechselbeziehung: Die Schwierigkeit von Position c (1 u. 3) ist durch die Position d (2 u. 4) lösbar, die Schwierigkeit der Position d durch Position c. Ich will im folgenden drei Techniken kenntlich machen, mit deren Hilfe Schopenhauer den bezeichneten, miteinander in Wechselbeziehung stehenden Schwierigkeiten aus dem Weg geht bzw. sie verschleiert. Ich nenne die erste Technik selektierend, die zweite vermischend, die dritte terminologisch verklärend.

I. SELEKTIONSTECHNIK

Eine Technik, die Schwierigkeiten seiner Erkenntnistheorie zu umgehen, ist bei Schopenhauer: Er wählt - je nach Kontext - gerade die Art präsubjektiver Korrelate (gewöhnliche Objekte oder Ding an sich), die in eben diesem Kontext unproblematisch bleibt. So ist z.B. im Kontext der Theorie vom unmittelbaren Objekt nirgends vom Ding an sich die Rede. Diese Theorie geht ja davon aus, daß die Relation zwischen präsubjektiver und subjektiver Wirklichkeit einfach kausal sei. Auf die Positionen 2

und 4 ist dies aber nicht übertragbar, weil dort nicht mehr gelten kann:

> Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist ... die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen ... <usw.> (WI 23)

Das Ding an sich darf kein "Körper" sein, darf nicht "wirken", und offensichtlich darum kommt es in Kontexten, wo 'wirkende Körper' einen Erklärungswert für die Erkenntnistheorie haben (Pos. 1 u. 3), nicht vor.

II. VERMISCHUNGSTECHNIK

Eine andere Technik, die Schopenhauer anwendet, um die besagten, miteinander in Wechselbeziehung stehenden, Schwierigkeiten der Positionen 1 und 3 (c) einerseits und 2 und 4 (d) andererseits zu umgehen, ist: Er vermischt die jeweiligen Bestimmungen der beiden Arten präsubjektiver Korrelate, um ggf. von der einen Position - kaum merklich - zur anderen springen zu können. Eine nach dieser Technik verfahrende Stelle habe ich bereits interpretiert: WI 22. Dort ist, statt vom Ding an sich von Dingen an sich die Rede; im Gegenzug: Statt von Objekten unter Objekten von materiellen Objekten; - und innerhalb eines Satzes springt dort auch tatsächlich die Argumentation von Position d in Position c und weicht so der Grundschwierigkeit von Position d aus.
Nicht nur im Plural, sondern auch im Singular kommt der von Kant übernommene Terminus 'Ding an sich' dieser Technik entgegen. Das Ding an sich müßte, konsequent gedacht, raum-, zeit- und kausalitätslos und bar aller Locke'schen sekundären Qualitäten sein. Derartiges als 'Ding' zu bezeichnen ist wider allen Sprachgebrauch, - ist aber eindeutig eine terminologische Annäherung der Position d an Position c: 'Ding an sich' suggeriert die Bedeutung 'Objekt an sich'. Bemerkenswert ist, daß Schopenhauer

in seiner Metaphysik den Kant'schen Terminus durch 'Wille' ersetzt, und daß dort 'Wille' häufiger gebraucht wird als 'Ding an sich'. In den erkenntnistheoretisch relevanten Passagen bleibt 'Ding an sich' aber vorherrschend. Zwei Begriffe, in denen die Bedeutungen der präsubjektiven Korrelate ('Ding an sich' einerseits und 'gewöhnliche Objekte' andererseits) vermischt werden, analysiere ich im folgenden näher: Die Begriffe 'Materie' und 'Licht'.

1. Der Begriff Materie

Schopenhauer gebraucht das Wort 'Materie' in vielerlei Zusammenhängen und Bedeutungen. Sie sei Korrelat der Kausalität, ein Abstraktum, verhalte sich polar zum materiellen Subjekt, sei die Sichtbarkeit des Dinges an sich, sei Substrat (Bedingung) der Erscheinung, bestehe in Attraktions-(Bedingung) der Erscheinung, bestehe in Attraktions- und Repulsivkraft, u.a. Auf die Vieldeutigkeit (und Widersprüchlichkeit) des Schopenhauer'schen Materie-Begriffs machte bereits Brandt aufmerksam:

> Leider sind gerade die Begriffsbestimmungen der Materie von Seiten Schopenhauer's so vielseitig, sich gegenseitig ausschließend und widersprechend, daß man sich zu einer bloßen Klassifizierung der charakteristischen Typen genötigt sieht. (Der Begriff des unmittelbaren Objekts bei Schopenhauer, 21)

Und Otto Weide:

> Wie seine Philosophie diejenige ist, die von allen Systemen wohl am wenigsten Anspruch auf Widerspruchslosigkeit erheben darf, so verwickelt sich Schopenhauer auch bei der Darlegung der Materie in Widersprüche hinsichtlich der Eigenschaften dieser selbst wie auch inbezug auf seine ganze philosophische Lehre. (Die Materie bei Schopenhauer, 23)

Wie flexibel Schopenhauers Begriff von Materie gerade im Hinblick auf die von mir problematisierte Thematik ist, möchte ich anhand einer ausführlichen Interpretation der folgenden Textstelle verdeutlichen. (Ich unterteile das durchgehende Textstück mit diesem </> Zeichen.)

> ... das ganze Wesen der Materie ... ist nichts als Kausalität .... Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken:
>
> </>
>
> ...ihre <der Materie> Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existiert: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts ... wird nur erkannt, sofern das letztere <das materielle Objekt> ... auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin. (WI 10)

Der Begriff 'Materie' (ebenso 'unmittelbares Objekt') wird hier nicht naiv gebraucht: Um ihn zu verstehen, ist die Kenntnis spezifisch Schopenhauer'scher Bestimmungen notwendig. Ich behaupte nun, daß, wer Schopenhauer kennt, völlig legitim mindestens drei prinzipiell verschiedene Bedeutungen für 'Materie' in die zitierte Stelle WI 10 einsetzen kann. Bis zu dem von mir eingefügten </> ist eindeutig, welcher Materie-Begriff angesprochen ist (ich behandle ihn unter a.). Nach dem Schrägstrich (</>) wird 'Materie' offenbar anders gebraucht; und zwar so, daß sie entweder als präsubjektives Korrelat im Sinne der Positionen 1 und 3 (c) (vgl. unten: b.) oder im Sinne der Positionen 2 und 4 (d) (vgl. unten: c.) verstanden werden kann.

a. Die Bestimmungen des bei Schopenhauer am häufigsten gebrauchten Materie-Begriffs gebe ich durch Aneinanderreihung einiger wichtiger Textstellen wieder:

> ... das Materielle ist das **Wirkende** (Wirkliche) überhaupt und abgesehen von der spezifischen Art seines Wirkens ... folglich denken wir unter dieser <Materie> das Wirken schlechthin und überhaupt, also die Wirksamkeit in abstracto .... Demgemäß besteht das ganze Wesen der Materie im **Wirken**.... Also gehört auch die Materie, **insofern** und bis hierher, dem **formellen** Teil unserer Erkenntnis an, und ist demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivierte ... Verstandesform der **Kausalität** selbst. <WII 346f) - Jedoch <gehört> ... sie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem formalen Teil unserer Erkenntnis an ..., wie Raum und Zeit, sondern <enthält> zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element. Sie ist in der Tat der Anknüpfungspunkt des empirischen Teils unserer Erkenntnis an den reinen und a priorischen. (WII 348) - ... in dem **ganz empirischen** Teil unserer Erkenntnis der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmenden

> Wirkungsart derselben, offenbart sich jener **Wille**.... Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen stets nur als Eigenschaften und Äußerungen eben jener **Materie** ...: d.h. sie werden nur an ihr, daher mittelst ihr sichtbar. (WII 348) - Demzufolge ist die Materie Dasjenige, wodurch der Wille ... in die Wahrnehmung tritt, anschaulich, sichtbar wird. (WII 349)

Hier wird Materie verstanden als der vom formellen Subjekt bedingte Träger derjenigen Akzidentien, welche der Wille (in Form der Naturkräfte) moduliert. Sie sei "das absolut Träge, Untätige, Formlose, Eigenschaftlose, jedoch der Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen." (WII 347) Sie wird hier also als völlig passiv (= Kriterium: a) gedacht. Aktiv ist hier nur der Wille: Er moduliere, veranlasse konkrete Eigenschaften, Formen und Farben, mache "anschaulich, sichtbar" (WII 349). - Nur er, der Wille, wird hier als präsubjektiv angesehen. Die Materie dagegen gehöre "zum formellen Teil unserer Erkenntnis", sei "Verstandesform" (beides WII 346f), mithin subjektiv bedingt (= Kriterium: b); sie sei Bedingung der Möglichkeit empirischer Wirksamkeit; gleichsam Bühne, Träger der vom Willen modulierten Daten. - Dabei sei sie jedoch völlig unspezifisch, konkret nicht wahrnehmbar, mithin eine Vorstellung der Wirksamkeit in abstracto (= Kriterium: c).

Auf den durch die Kriterien a, b, c bestimmten Materie-Begriff ist WI 10 bis zum Schrägstrich (</>) allem Anschein nach bezogen: "... das ganze Wesen der Materie ... ist durch und durch nichts als Kausalität.... Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken." (WI 10) Es scheint, als solle hier die Materie verstanden werden als a: passiv, b: subjektiv bedingt, c: unspezifisch (in abstracto).

b. Gleich im Anschluß an den eben zitierten ersten Teil von WI 10 steht nun: der Materie "Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (...) bedingt die Anschauung, in der sie <die Materie> allein existiert: ...." - Dadurch sind alle drei Bestimmungen der Materie verändert worden:

a': Sie wird jetzt als aktiv gedacht; sie wirke ein. Nicht mehr an ihr geschehe jetzt etwas (z.B. die Modulation

durch die Naturkräfte) sondern von ihr, durch sie.
b': Die Materie wird jetzt als präsubjektiv gedacht: Sie wirke auf das unmittelbare Objekt (den Leib) ein und erzeuge dabei Sinnesempfindungen, d.h. 'bedingt die Anschauung'.
c': 'Materie' kann jetzt auch als 'Vorstellung in concreto' gedeutet werden; nicht mehr nur als Möglichkeit unspezifischer Wirksamkeit, sondern als ein affizierendes Objekt.
'Materie' jetzt so zu interpretieren, legt die Aussage nahe: '... existiert: ... die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts ... wird nur erkannt, sofern das letztere auf das unmittelbare Objekt einwirkt ...' (vgl. WI 10; Hervorheb.v.mir). Vor dem Doppelpunkt (nach 'existiert: ... ') hieß es: 'der Materie Einwirkung ...'. Diese Materie könnte noch als unspezifisch, abstrakt verstanden werden. Nach dem Doppelpunkt ist aus 'der Materie Einwirkung' eine "Einwirkung jedes andern materiellen Objekts" geworden: Aus der 'Materie' ist jetzt ein spezifisches, individuelles ("jedes ...") Objekt geworden - jedoch scheinbar vermittelt durch die Bestimmung 'materielles Objekt'. Dieses 'materielle Objekt' muß aber eindeutig verstanden werden als ein solcher "Körper" (WI 23), wie ihn die Theorie des unmittelbaren Objekts voraussetzt, nämlich als ein ganz gewöhnliches "Objekt unter Objekten" (Diss. 26), das in 'gewissen, d.h. sensiblen Körpern' (vgl. WI 23) Sinnesempfindungen affiziere. Das Attribut 'materiell' hat also mit dem (unter a.) diskutierten Materiebegriff nichts zu tun und ist nur suggestiv mit ihm vermittelt.
Die 'Materie' in WI 10 kann folglich als aktiv (a'), präsubjektiv (b') und konkret (c'), mithin als ein solches präsubjektives Korrelat verstanden werden, wie es in den Positionen 1 und 3 gefordert wird.
c. Die Stelle WI 10 scheint darüber hinaus auf einen dritten Materie-Begriff anzuspielen:
Es hieß, "<der Materie> Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung,

in der sie allein existiert: ..." (Hervorheb.v.mir). Wie erläutert, kann 'unmittelbares Objekt' bei Schopenhauer einerseits 'Leib' bedeuten, andererseits aber auch 'Sinnesempfindung'. Die Sinnesempfindung sei dabei immer materiell subjektiv, d.h. sie existiere nur **für ein Subjekt**, und sie habe diese Eigenschaft gerade durch den Umstand, daß sie als **für einen Leib**, z.B. als **im** Auge gedacht wird. 'Für ein Subjekt' kann demnach bei Schopenhauer einfach 'für einen Leib', bzw. 'Subjekt' einfach 'Leib (Sinnesorgan, Gehirn)' bedeuten. - Erinnert man sich beim Lesen der Stelle WI 10 dieses Zusammenhangs, dann kann sie wie folgt verstanden werden: '<Der Materie> Einwirkung auf das **Subjekt (das selbst Materie ist)** bedingt die Anschauung ...'. So verstanden hätte die Materie jetzt eine völlig neue Dimension. Sie wäre nicht mehr nur der formell-subjektiv bedingte, passive und unspezifische Träger (vgl. die Kriterien a, b, c; S. 95 vorliegender Arbeit), sie wäre weiterhin auch nicht nur ein das Subjekt affizierendes präsubjektives Objekt (vgl. in b.: a', b', c'; S. 96 vorl.Arbeit), sondern sie wäre zugleich **Subjekt**. Bei den beiden anderen Interpretationsmöglichkeiten des Materie-Begriffs war das Subjekt prinzipiell von der Materie verschieden. Jetzt wäre es ein Teil, ein Produkt von ihr, eine ihrer Möglichkeiten. Die Stelle so zu verstehen ist nicht abwegig:

> Hingegen hat auch der Materialismus seine Berechtigung. Es **ist** ebenso **wahr**, daß das **Erkennende ein Produkt der Materie** sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch ebenso einseitig. (WII 15; Hervorheb.v.mir)

Es besteht kein Zweifel, daß Schopenhauer ungeachtet des hier betonten Bewußtseins der Einseitigkeit des Materialismus, selbst **auch** materialistisch dachte und das Subjekt als ein "**Produkt der Materie**" (WII 15) annahm (man denke an die vibrierenden Gehirnfibern in WII 33, 34, 36). Deshalb schreibt Alfred Schmidt:

Ist Schopenhauers Willensmetaphysik (...) durchsetzt von Momenten des Materialismus, so lassen sich solche, durchaus zwanglos, auch in seiner Erkenntnistheorie nachweisen. (Schopenhauer und der Materialismus, XXIV)

Nicht nur der Umstand, daß das Subjekt in WI 10 als Produkt der Materie aufgefaßt werden kann, macht es legitim, diese Stelle im Sinne des Materialismus zu interpretieren, sondern auch der, daß hier die Materie als **Bedingung** der Anschauung, als etwas, was aufs Subjekt einwirke, was mithin präsubjektiv existent sei, gedacht wird. Zu lesen wäre: 'Die Einwirkung <der Materie> aufs Subjekt (das selbst Materie ist) **bedingt** die Anschauung' (vgl. WI 10). Zwar kann, wie oben erläutert, das präsubjektive Korrelat 'Materie' in WI 10 als 'gewöhnliches Objekt' im Sinne der Positionen 1 und 3 verstanden werden. Aber diese Materie kann auch als eine "materialistische Materie" (Strohm) aufgefaßt werden, z.B. wenn man sich beim Lesen von WI 10 an WII 14 erinnert:

> Ist die Materie als solche bloß in unserer Vorstellung vorhanden, oder ist sie es auch unabhängig davon? <In WI 10 ist sie es nach dem </> eindeutig "unabhänig davon".> Im letzteren Falle wäre sie das Ding an sich, und wer eine an sich existierende Materie annimmt, muß, konsequent, auch Materialist sein, d.h. sie zum Erklärungsprinzip aller Dinge machen.

Materialistisch - und das heißt: legitim, z.B. im Sinne von WII 14 - interpretiert, muß die "Materie" in WI 10 also als **Ding an sich** und die Stelle ab </> insgesamt im Sinne der **Positionen 2 und 4** verstanden werden. - Anzumerken ist: Die Identifikation von Materie und Ding an sich in WII 14 ist für Schopenhauer nicht typisch. In den materialistisch gedachten Passagen seiner Erkenntnistheorie herrscht vielmehr ein Materie-Begriff vor, in dem die Bestimmungen der bisher erörterten präsubjektiven Korrelate (gewöhnliche Objekte und Ding an sich) **vermischt** sind (Ich komme auf den typisch "materialistischen Materie--Begriff" (Strohm) anläßlich der Besprechung des Begriffs 'Licht' zu sprechen (vgl. S. 99ff vorliegender Arbeit).). Hinzuweisen ist auch noch auf den Nachsatz in WI 10: "<Die Materie> ... bedingt die Anschauung, **in der sie allein existiert:** ..." (Hervorheb.v.mir) Er ist mit keiner der Positionen 1 - 4 vereinbar. Soll die Materie die Anschauung bedingen, d.h. bewirken, so kann sie nicht

erst im Bewirkten, d.h. in der Anschauung existent sein. Dieser Nachsatz verleiht der gesamten Passage ab </> eine m.E. offensichtlich zirkuläre Struktur.
Zusammenfassend ist festzuhalten: Der Begriff 'Materie' in seiner unter a. erörterten Bedeutung stand für einen vom Subjekt hervorgebrachten, passiven, abstrakten Träger sinnlicher Qualitäten. Gegenüber der Frage, auf welche Art die Anschauung erzeugt werde, insbesondere was ihr präsubjektives Korrelat sei, war dieser Materie-Begriff invariant: Diese Materie hatte eine Funktion innerhalb der Anschauung. Sie war immanent und deshalb für jede Variante des B-Modells irrelevant. Auf diesen Materie-Begriff nimmt WI 10 bis zu </> Bezug. Danach schwenkt Schopenhauer zur erkenntnistheoretischen Frage um: 'Wie kommt Anschauung zustande?' Jetzt muß 'Materie' anders verstanden werden, nämlich auf jeden Fall als (aus der Perspektive der Anschauung) transzendent, d.h. als präsubjektiv. In diesem Fall kann 'Materie' nun erstens als substituierbar durch 'Objekt unter Objekten' aufgefaßt werden. Dafür spricht, daß auf die Theorie vom unmittelbaren Objekt angespielt wird, und daß der unklare Terminus 'materielles Objekt' fällt. So interpretiert wäre die Stelle WI 10 im Sinne der Positioen 1 bzw. 3 zu verstehen. Zweitens kann jetzt 'Materie' im Sinne des Materialismus interpretiert werden, der sie (z.B. in WII 14) als Ding an sich auffaßt. So gesehen müßte die Stelle also im Sinne der Positionen 2 und 4 verstanden werden.

2. Der Begriff 'Licht'

Ähnlich wie vermittels des Begriffs 'Materie' werden bei Schopenhauer die beiden präsubjektiven Korrelate (Ding an sich und gewöhnliche Objekte) vermittels des Begriffs 'Licht' vermischt, und zwar in seiner Farbenlehre. Alle optischen Empfindungen sind für Schopenhauer Modifikationen der tätigen Retina:

> <Es> ergibt sich, daß Helle, Finsternis und Farbe ... Zustände, Modifikationen des Auges sind, welche unmittelbar bloß empfunden werden. (F 21)

Diese Empfindungen seien deshalb (wie alle) "unterhalb der Haut" (G 52), deshalb materiell subjektiv und "Stoff" (PI 98) der Anschauung. Das Problem ist für Schopenhauer: Was ist das präsubjektive Korrelat dieser Empfindungen? - Zwei prinzipielle Antworten wären zu erwarten: 1.: 'Gewöhnliche Objekte, d.h. helle, finstere, farbige Objekte', entsprechend den Positionen 1 bzw. 3. Oder 2.: 'Das Ding an sich', entsprechend den Positionen 2 bzw. 4. - Beide Antworten werden in der Farbenlehre nicht in dieser Form gegeben. Vielmehr nennt Schopenhauer dort das präsubjektive Korrelat der Empfindungen "**Licht**":

> Ich werde die dem Auge überhaupt eigentümliche Reaktion auf äußeren Reiz ... **Tätigkeit** nennen und zwar, näher, die Tätigkeit der **Retina**; da diese der unbezweifelte Sitz dessen ist, was beim Sehn in der bloßen Empfindung besteht. Dasjenige, was durch sich selbst, unmittelbar und ursprünglich, diese Tätigkeit anreizt, ist das <präsubjektive> **Licht**. Das die ... Einwirkung des Lichts empfangende Auge ... <usw.> (F 23)

Der Begriff "Licht" ist im Text nun doppelt bestimmt. In ihm sind zwei Bedeutungen vermischt. An folgenden Stellen wird 'Licht' synonym zu 'optische Empfindung', und dann gleichartig wie 'Farbe' oder 'Weißes' gebraucht:

> ... so muß ... die Vereinigung solcher Farben die volle Tätigkeit der Retina herstellen, also den Eindruck des reinen Lichts <sic!>, oder des Weißen, hervorbringen. (F 43)

Und: Das neugeborene Kind empfindet Licht und Farbe ... (F 19)

Setzt man diese Bedeutung von 'Licht' in die gerade oben zitierte Stelle F 23 ein, dann muß gelten, daß sich das präsubjektive "Licht" zur subjektiven Sinnesempfindung, die es errege, verhält "wie ein Ei zum andern" (WI 114). Dies, weil das "Licht" in F 23 dann zwar als präsubjektiv gedacht wird, aber dennoch mit den in F 19 und F 43 angegebenen vorgeblich subjektiven Qualitäten bestimmbar ist: Position 1 bzw. 3.

Dominant sind in der Farbenlehre allerdings andere Bestimmungen des präsubjektiven 'Lichts', des Korrelats der

der Sinnesempfindung. Hierzu F 68:

> Da der äußere Reiz der Tätigkeit der Retina zuletzt immer das Licht ist; so muß für die Modifikation jener Tätigkeit, in deren Empfindung die Farbe besteht, auch eine ihr genau entsprechende <sic!; d.h. präsubjektiv korrelierende> Modifikation des Lichts nachgewiesen werden können.

Analog F 69:

> Der unendlichen Anzahl möglicher Farben ... muß auch in der als Reiz wirkenden äußeren Ursache eine eben so unendlich und der zartesten Übergänge fähige Modifikabilität entsprechen.

In F 44 schreibt Schopenhauer von "der äußeren **materiellen Ursache** der Farbe" (Hervorheb.v.mir) und davon, daß "eine ihr entsprechende konkrete Ursache, ein **materieller Repräsentant**, sich vorfinden lassen" müsse (Hervorheb.v.mir). Und schließlich steht in F 74:

> Was nun endlich die chemische Farbe betrifft, so ist sie offenbar eine eigentümliche Modifikation der Oberfläche der Körper <sic!>, die aber so fein ist, daß wir sie übrigens durchaus nicht erkennen und unterscheiden können, sondern sie einzig und allein sich kund gibt durch die Fähigkeit, diese oder jene bestimmte Hälfte der Tätigkeit des Auges hervorzurufen. Diese Fähigkeit ist für uns noch eine qualitas occulta. (F 74)

Das präsubjektive Korrelat des vorgeblich subjektiven **farbigen** Lichts ist hier folgendermaßen bestimmt: Es müsse zu Modifikationen fähig sein, die denen der Retina 'genau entsprechen' (vgl. F 68). Es wirke als "äußere Ursache", sei eine "materielle Ursache", ein "materieller Repräsentant" (alles F 44). Es sei weiterhin eine "eigentümliche Modifikation der Oberfläche der Körper", die wir "durchaus nicht erkennen und unterscheiden können" (F 74). - Dies ist in (fast) reiner Form der Materie-Begriff Lockes und demzufolge der unter ihrer Voraussetzung gedachte Erkenntnisprozeß **Locke'scher Materialismus**.

Locke:

> Farben ... sind, gleichviel welche Realität wir ihnen irrtümlicherweise zuschreiben, in Wahrheit in den Objekten selbst nichts anderes als Kräfte, um verschiedenartige Sensationen zu erzeugen, und hängen von den primären Qualitäten, nämlich von Größe, Gestalt, Beschaffenheit und Bewegung der Teilchen <"Materiepartikel" (aaO)> ab .... Ein Veilchen kann beispielsweise durch den Impuls solcher sinnlich nicht wahrnehmbarer Materiepartikel von besonderer Gestalt und Größe und

durch verschiedene Grade und Modifikationen ihrer Bewegung die Ideen der blauen Farbe ... jener Blumen in unserem Geist erzeugen. (Über den menschlichen Verstand, Bd. I, 150) *

Der Unterschied zwischen Locke und dem Schopenhauer der Farbenlehre ist nur, daß nach Locke der "Impuls", der von der äußeren, präsubjektiven Ursache ausgehe, sich durch eine "Bewegung" der "Materiepartikel" fortpflanzt und so ins Auge gelangt. Das darf nach Schopenhauer nicht sein, denn sonst wäre seine eigene Position der so leidenschaftlich bekämpften Newton'schen allzu offensichtlich zu nahe. Die Frage, vermittels welchen **Mediums** die "Modifikation der Oberfläche der Körper" (F 74) die Modifikation der Retina = Farbe verursache, hat Schopenhauer (deshalb?) ausgeklammert. Denn obwohl er an den zitierten Stellen völlig konform mit Newton bzw. Locke geht, beansprucht er doch (m.E. zuunrecht; vgl. Abschnitt H, II. 'Goethe' vorliegender Arbeit) in der Farbenlehre mit Goethe übereinzustimmen. Aus diesem Konflikt ist m.E. die leidenschaftliche Polemik gegen die (an den oben zitierten Stellen selbst vertretene) Position Newtons bzw. Lockes erklärlich:

> ... ganz dieser Art ist ... der ... rohe Materialismus, welcher ... alle Kräfte der Natur auf Stoß und Gegenstoß

---

* Berkeleys Einwände (z.B. in der New Theory of Vision) gegen die Locke'sche Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten, die Hume wie folgt zusammenfaßt, berücksichtigt Schopenhauer in der Farbenlehre nicht. Hume: "Von neueren Forschern wird allgemein anerkannt, daß alle Sinnesqualitäten der Gegenstände, wie Härte ..., Weiße, Schwärze usw. bloß sekundär und nicht in den Gegenständen selbst sind.... Wird dies hinsichtlich der sekundären Qualitäten anerkannt, muß es auch für die angeblich primären Qualitäten der Ausdehnung und Festigkeit folgen .... Die Vorstellung der Ausdehnung wird einzig durch Gesichts- und Tastsinn gewonnen." (Enqu. I, 154) Daß die Vorstellung der Ausdehnung "einzig" aus dem "Tastsinn gewonnen" werde, war zwar nach der "Transzendentalen Ästhetik" Kants nicht mehr selbstverständlich; aber die Annahme der primären Qualitäten des Schopenhauer'schen 'Lichts' hält Humes Einwand nicht ohne weiteres stand. Mit "Modifikationen der Oberfläche der Körper" (F 74) meinte Schopenhauer offenbar eine Art Rauheit, Unebenheit - und derartige "primären" Qualitäten lösen sich allerdings nach dem Berkeley'schen Argument in sekudäre auf. Es wären nämlich tastbare, durch 'Veränderung in den Fingerspitzen' (Schop. vgl. PI 98) entstandene Qualitäten und könnten als solche nicht präsubjektive, primäre Eigenschaften einer "äußern Ursache" (F 44) sein.

> zurückführen möchte, als welche sein "Ding an sich" sind. Demgemäß soll dann sogar das Licht das mechanische Vibrieren, oder gar Undulieren <= in Wellenbewegung schwingen>, eines imaginären ... Äthers sein, welcher, wenn angelangt, auf der Retina trommelt, wo dann z.B. 483 Billionen Trommelschläge in der Sekunde Rot, und 727 Billionen Violett geben usf.: die Farbenblinden wären dann wohl Solche, welche die Trommelschläge nicht zählen können: nicht wahr? Dergleichen krasse, mechanische, demokritische, plumpe und wahrhaft knollige Theorien sind ganz der Leute würdig, die, fünfzig Jahre nach dem Erscheinen der Goetheschen Farbenlehre, noch an Newton's homogene Lichter glauben und sich nicht schämen es zu sagen. (WI 146f)

Das besagte, von Schopenhauer in der Farbenlehre angenommene präsubjektive "Licht" (F 23) ist seinen Bestimmungen nach weder gewöhnliches Objekt (vgl. die Positionen 1 u. 3) noch Ding an sich (vgl. Pos. 2 u. 4) - sondern eine Vermischung beider: Es ist gewöhnliches Objekt ohne sekundäre bzw. Ding an sich mit primären Qualitäten. - Freilich, an anderen Stellen betont Schopenhauer, daß nach der Kritik der reinen Vernunft ein solches präsubjektives Korrelat anzunehmen nicht mehr möglich sei:

> Locke hatte gezeigt, daß Alles, was an jener Gestalt Farbe ... usw. ist (sekundäre Eigenschaften), bloß **ideal** sei, also dem Dinge an sich selbst nicht zukomme .... Als das Reale hingegen, welches dem Dinge an sich selbst zukomme, ließ Locke noch stehn <:> Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Bewegung oder Ruhe, und Zahl, - welche er deshalb primäre Eigenschaften nannte. Mit unendlich überlegener Besonnenheit zeigte später **Kant**, daß auch diese Eigenschaften nicht ... dem Dinge an sich selbst zukommen, also nicht schlechthin **real** sein können; weil sie durch Raum und Zeit bedingt seien ...; daher sie präformiert in uns liegen müssen, so gut wie die spezifische Art der Empfänglichkeit und Tätigkeit jedes unserer Sinne. (PI 92)

Das Ergebnis dieser 'unendlich überlegenen Besonnenheit' Kants wird in der Farbenlehre nicht berücksichtigt. Schopenhauer hatte guten Grund dafür. Denn:
"Licht" wurde, wie erörtert, in F 23 definiert als präsubjektives Korrelat der optischen Empfindung. Da "Licht" nun auch (1.) analog zu Empfindung (F 43, 19) gebraucht wurde, konnte das präsubjektive "Licht" als farbig usw. verstanden werden. So verstanden würde das präsubjektive "Licht" dem subjektiven gleichen "wie ein Ei dem andern" (WI 114). - Das präsubjektive "Licht" wurde aber auch

(2.) als 'materielle Ursache' (vgl. F 44), mithin als farbloser, nur mit primären Qualitäten ausgestatteter "materieller Repräsentant" (F 44) des subjektiven Lichts behandelt. Das "zweite Ei" (Strohm) wurde dadurch der Farbigkeit entledigt und kam durch diese Negativbestimmung dem Ding an sich näher.
Vermittels diesem Halb-Objekt-halb-Ding-an-sich, dem präsubjektiven "Licht", sind die Grundschwierigkeiten sowohl der Positionen 1 und 3, als auch die der Positionen 2 und 4 zwar nicht gelöst, aber umgangen. Dieser "Zwitter" (Strohm) gleicht nämlich seinem subjektiven Korrelat, der Empfindung, einerseits nicht "wie ein Ei dem andern" (WI 114), und er hat andererseits noch die Fähigkeit zu wirken, Ursache zu sein, welche Fähigkeit dem eigentlichen Ding an sich fehlt.
Schopenhauers Begriffe 'Materie' und 'Licht' machen es nötig, die bisher besprochenen vier Varianten des B-Modells um zwei zusätzliche, die Positionen 5 und 6, zu erweitern, bei denen auf seiten der präsubjektiven Korrelate für Ding an sich bzw. gewöhnliches Objekt 'Materie' zu substituieren ist. (Vgl. die Graphiken am Schluß des Abschnittes G, S. 138f vorl.Arbeit)

III. VERKLÄRUNGSTECHNIK

Eine dritte Technik, mit der Schopenhauer die Schwierigkeiten seiner Erkenntnistheorie umgeht, ohne sie zu lösen, sei im folgenden charakterisiert.
Wie schon erwähnt, sind in Schopenhauers Erkenntnistheorie diejenigen Varianten des B-Modells dominant, die als präsubjektives Korrelat der Erscheinung das Ding an sich annehmen, also die Positionen 2 und 4. Die Grundschwierigkeit dieser Positionen ist: Wie kann das Ding an sich, als ein außerhalb des Einflußbereichs des Satzes vom Grunde stehendes = X, affizieren, Empfindungen verursachen,

Wirkungen in sensiblen Organen hervorbringen? Der Vorgang der Affektion, d.h. die Relation zwischen Ding an sich und Empfindung, darf hier nicht kausal sein. Dessen ungeachtet sieht Schopenhauer offenbar keine andere Möglichkeit, als den Prozeß der Affektion eben doch kausal zu denken. - Der Konflikt, daß er den Affektionsprozeß nur kausal denken kann, das Wort 'kausal' aber nicht nennen darf, veranlaßte Schopenhauer m.E. zu merkwürdigen, teils suggestiven, teils mystifizierenden Wortkreationen: Die Wörter 'Individuation' und 'Objektivation' stehen an vielen Stellen für die Relation zwischen Ding an sich und Erscheinung und scheinen durch das Suffix '-ation' andeuten zu wollen, diese Relation sei prozessual, durch ein zeitliches Vorher und Nachher bestimmbar. Ihre (unschönen) Übersetzungen müßten lauten: 'Individuums-Werdung' bzw. 'Gegenstands-Werdung'.
In WII 349 z.B. "tritt" das Ding an sich "in die Wahrnehmbarkeit". Ein solches 'Eintreten in die Erscheinung' ebenso ein 'Eintreten einer Veränderung im Sinnesorgan' kommt häufig vor. Auch hier scheint von einem realen Vorgang, gleichsam von einem Türeöffnen die Rede zu sein. - Der Leser kann gar nicht anders als hier an ein Kausalverhältnis zu denken. Aber was der Leser geradezu denken muß, hat der Autor nicht gesagt.
Die "Vorstellung <ist> die Effloreszenz des Willens", steht WII 312. Auch Effloreszenz (= Ausblühung von Schimmel an alten, feuchten Mauern) deutet einen kausalen Vorgang an; allerdings liegt es für einen Leser Schopenhauers nahe, diesen Vorgang (aus der Perspektive des 20. Jahrhunderts) als einen okkulten zu verstehen: Von einfachen Formen des Lebens, z.B. "pediculus <= Laus> capitis, oder pubis, oder corporis", bei "Epizoen", "Infusionstierchen", "Pilzen" (alles WII 352ff) glaubt Schopenhauer, sie könnten durch Urzeugung, "generatio aequivoca" (aaO) entstehen:

> Die Realität der generatio aequivoca und <die> Nichtigkeit der abenteuerlichen Annahme, daß in der Atmosphäre überall und jederzeit Billionen Keime aller möglichen

> Schimmelpilze ... herumschweben ... hat ganz neuerlich (1859) Pouchet vor der französischen Akademie, zum großen Verdruß der übrigen Mitglieder derselben, gründlich und siegreich dargetan. (WII 352f)

Eigens mitaufgezählt unter den vorgeblich durch Urzeugung entstehenden Lebewesen ist also auch der einer "Effloreszenz" fähige Schimmel. Ich halte es deshalb nicht für abwegig, anzunehmen, daß die Formulierung "<Die> Vorstellung <ist> die Effloreszenz des Willens" (WII 312) wie folgt verstanden werden soll: 'Die Vorstellung **wird** zwar im Rahmen eines zeitlichen Prozesses, aber dieser Prozeß gleicht einer Urzeugung, einem **Werden ohne Ursache**.

Ähnlich kann (soll?) "Erscheinung" verstanden werden. Im Bedeutungswörterbuch (Duden 1970) steht unter 'erscheinen': "1a) sich einfinden ..., 1b) (in jmds. Blickfeld) treten: der Vater erschien in der Tür ...". So verstanden würde 'Erscheinung' auf einen empirischen, kausal erklärbaren Vorgang hinweisen. 'Erscheinung' kann aber auch in einem okkulten Sinn verstanden werden (Vision, Gespenster-Erscheinung, Er-schein-ung). Auch diese zweite Bedeutung ist offenbar intendiert: Schopenhauer vergleicht das Leben bzw. die Erscheinung mehrmals mit einem **Traum** (z.B. G 21, PII 44), oder mit einem **Schatten** (z.B. WII 553). Man denke auch an die 'Schleier der Maja Lehre' (vgl. z.B. WI 416).

In WII 348 steht: "<es> offenbart sich jener Wille." Auch diese theologische Formulierung (Offenbarung des Johannes; in England wurde im 18./19 Jahrhundert die Frage 'Religion, natural or revealed' diskutiert und war z.B. ein häufiger Topos bei Priestley, den Schopenhauer genau kannte) verklärt die mitschwingende Bedeutung 'jener Wille **wird** ...'.

M.E. ist in Anbetracht dieser Wortgebräuche bzw. -kreationen folgende Schlußfolgerung angemessen: Die erwähnten Formulierungen sind 1. nicht klärend, 2. nicht skeptisch, d.h. die eventuelle Unlösbarkeit eingestehend, und 3. nicht konjunktivisch, d.h. Lösungsmöglichkeiten vorbehaltlich vorschlagend. Sie sind deshalb verschleiernd.

Schopenhauer konfrontiert den Leser mit zweideutigen, suggestiven bzw. mystifizierenden Formulierungen, die es nahelegen, eine Kausalrelation zwischen Ding an sich und Erscheinung anzunehmen, aber Schopenhauer behält es sich vor, "nötigenfalls immer noch den Kopf aus der Schlinge ziehn zu können" (PII 551; vgl. gleich unten).- Ein weiterer dieser verschleiernden Begriffe ist "bedingen". Schopenhauer gebracht ihn relativ häufig; und zwar einerseits um das Verhältnis von präsubjektivem Korrelat und Erscheinung zu bezeichnen (z.B. WI 10: der Materie "Einwirkung ... bedingt die Anschauung ..."), andererseits aber um das (ebenso mysteriöse (vgl. Abschnitt G vorliegender Arbeit 'Das ewige Weltauge ...')) Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt zu bezeichnen (WI 17: "Die ganze Welt der Objekte ist ... durch das Subjekt bedingt: ...."). Es ist gerecht, zu solchen Verwendungen von 'bedingen' eine der berühmten Schopenhauer'schen Polemiken zu zitieren:

> Daher nun ist die erste, ja, schon für sich allein beinahe ausreichende Regel des guten Stils, **daß man etwas zu sagen habe**: o, damit kommt man weit! Aber die Vernachlässigung derselben ist ein Grundcharakterzug der philosophischen ... Schriftsteller in Deutschland, besonders seit **Fichte**. Allen solchen Schreibern nämlich ist anzumerken, daß sie etwas zu sagen **scheinen** wollen, während sie nichts zu sagen haben .... Zur Charakteristik derselben gehört nun auch Dies, daß sie womöglich, alle **entschiedenen** Ausdrücke vermeiden, um nötigenfalls immer noch den Kopf aus der Schlinge ziehn zu können: daher wählen sie in allen Fällen den **abstrakteren** Ausdruck; ... <und jetzt:> ... ein besonders lächerliches <Beispiel> aber ist dieses, daß man in der Deutschen Schriftstellerei dieser letzten zehn Jahre fast überall, wo "bewirken" oder "verursachen" stehen sollte, "**bedingen**" findet; weil Dies, als abstrakter und unbestimmter, weniger besagt (nämlich "nicht ohne Dieses" statt "durch Dieses") und daher immer noch ein Hintertürchen offen läßt ... (PII 550ff)

Würde man (wie Schopenhauer hier empfiehlt) in WI 17 statt "bedingt" "verursacht" einsetzen und also lesen: 'Die ganze Welt der Objekte ist ... durch das Subjekt verursacht: ... ', dann wäre dies "Der Fichte'sche Idealismus"; denn dieser mache "das Objekt zur Wirkung des Subjekts" (beides WI 15). Es wäre mithin Fichte'sches "Wischiwaschi" (z.B. G 124).

Und würde man in die (materialistisch interpretierte) Stelle WI 10 in analoger Weise "bewirkt" einsetzen und (unter Berufung auf WII 14) lesen: 'Das Ding an sich bewirkt die Anschauung', dann hätte man zwar einen sicheren Anhaltspunkt zur eindeutigen Interpretation von Wörtern wie 'Erscheinung', 'Effloreszenz', 'offenbaren', - aber dann wäre auch das für Schopenhauer nur immanent verbürgte Gesetz der Kausalität transzendent angewandt worden.
- Meine Arbeit will "Hintertürchen" (PII 552) zusperren. Ich hielt es für wichtig, diese Verschleierungstechniken Schopenhauers kenntlich zu machen, um dem meiner Ansicht nach unbegründeten Vorurteil, das Schopenhauers Philosophie der Inbegriff von Klarheit und Deutlichkeit sei, Argumente entgegenstellen. Für seine Erkenntnistheorie gilt m.E.: Sie strotzt vor Unklarheiten; in ihr werden Probleme nicht gelöst, sondern verschleiert, dies allerdings stilistisch perfekt und mit virtuosen Techniken. Unbegreiflich ist mir deshalb Poppers Urteil:

> ... ich lernte durch ihn <Robert Lammer> viel darüber, wie schwierig es ist, ein Buch klar zu schreiben. Meine unerreichbaren Vorbilder waren und bleiben Schopenhauer und Russell. (Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, XIII)

E. War sich Schopenhauer der Aporien seiner Erkenntnistheorie bewußt?

Die Frage, ob sich Schopenhauer der Aporien seiner Erkenntnistheorie bewußt war, läßt sich zwar nicht eindeutig beantworten, aber es gibt Indizien sowohl für eine positive, als auch für eine negative Antwort.
Auf die merkwürdigen Gänsefüßchen in E 27 habe ich schon hingewiesen. Sie relativieren zwei dem Projektionsmodell des einzig echten Beweises wesentliche Aussagen, nämlich, daß Sinnesempfindungen ""Wirkungen"" seien, und daß die Anschauung durch einen Schluß auf ihre ""Ursachen"" zustande komme. Hingewiesen hatte ich auch bereits auf einige Indizien, die für ein Unbehagen Schopenhauers gegenüber der Annahme der Existenz des materiellen Subjekts ('geflügelter Engelskopf ohne Leib, frei schwebend' (vgl. WI 118 und WII 416)) und gegenüber der Theorie des unmittelbaren Objekts sprechen ('... unmittelbares Objekt, ... welcher Ausdruck jedoch nur in sehr uneigentlichem Verstande gelten kann.' (vgl. G 84)).
In WII 312 steht:

> Allerdings setzt, in meiner Erklärung, das Dasein des Leibes die Welt als Vorstellung voraus; sofern er, als Körper oder reales Objekt nur in ihr ist: und andrerseits setzt die Vorstellung selbst eben so sehr den Leib voraus; da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht.

Die Zirkularität dieser Aussage ist so offensichtlich, daß ich es für unwahrscheinlich halte, Schopenhauer habe sie nicht bemerkt.
Ähnlich zwei Seiten vorher:

> ... die Notwendigkeit oder das Bedürfnis der **Erkenntnis überhaupt** entsteht aus der <formell-subjektiv bedingten> Vielheit und dem **getrennten** Dasein der Wesen, also aus der Individuation. - Nun aber wieder von der andern Seite wissen wir, daß, umgekehrt, die Vielheit des Gleichartigen erst möglich wird durch Zeit und Raum, also durch Formen der Erkenntnis. (WII 310)

Danach also müßte der Individuation Erkenntnis gefolgt sein - und der Erkenntnis Individuation.

Ebenso offensichtlich zirkulär ist die oben ausführlich besprochene Stelle WI 10:

> <Der Materie> Einwirkung ... bedingt die Anschauung, in der sie allein existiert: ...

Gegen die zitierten und gegen viele analoge andere Stellen könnte noch immer eingewendet werden: Vielleicht hat Schopenhauer die Zirkularität, bei aller Offensichtlichkeit, dennoch nicht bemerkt. Dieser, ich finde abwegige, Einwand ist widerlegbar durch WI 35f:

> Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen: aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andrerseits das Gesetz der Kausalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns notwendig zu der sichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisierte Zustand der Materie erst auf einen rohern gefolgt ist: daß nämlich Tiere früher als Menschen ... das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehn gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Dasein jener ganzen Welt abhängig, als von dem notwendig Vermittelnden der Erkenntnis, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht ein Mal zu denken ist: denn sie ist schlechthin Vorstellung, und bedarf als solche des erkennenden Subjekts, als Träger ihres Daseins: .... So sehen wir einerseits notwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses auch immer sein mag; andererseits eben so notwendig dieses erste erkennende Tier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese zwei widersprechenden <sic!> Ansichten, auf jede von welchen wir in der Tat mit der gleichen Notwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine **Antinomie** in unserem Erkenntnisvermögen nennen.... (WI 35f) *

Die Formulierung "Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen" könnte den Anschein erwecken, als habe Schopenhauer wie Kant geglaubt, unser "Erkenntnisvermögen" führe aus einer

---

* Schopenhauer hält diese "**Antinomie**" übrigens vermittels seiner **Metaphysk** für lösbar. Er schreibt: "Der sich uns hier ... ergebende Widerspruch findet jedoch seine Auflösung darin ..., daß die objektive Welt ... nicht die einzige ist, sondern nur ... gleichsam die äußere Seite der Welt ...." (WI 36). In unserem Zusammenhang ist diese **metaphysische** Lösung jedoch irrelevant. (Vgl. S. 33ff vorliegender Arbeit)

natürlichen Veranlagung heraus auf Antinomien. Aber nach Schopenhauer gibt es eine solche Veranlagung nicht. Vielmehr ist für ihn jede Antinomie Ausdruck davon, daß entweder die in ihr enthaltenen Begriffe falsch abstrahiert worden sind, oder daß die aus ihnen gebildeten Urteile den Gesetzen der Logik widersprechen. Jede Antinomie muß nach Schopenhauer auf (mindestens) einem **Irrtum** beruhen. Dazu PI 112:

> Ich habe in meiner Kritik der Kantischen Philosophie die ganze Annahme der Antinomien als falsch und illusorisch nachgewiesen. Auch wird, bei gehöriger Überlegung, Jeder es zum Voraus als unmöglich erkennen, daß Begriffe, die richtig aus den Erscheinungen und den a priori gewissen Gesetzen derselben abgezogen, sodann aber, denen der Logik gemäß, zu Urteilen und Schlüssen verknüpft sind, auf Widersprüche führen sollten. Denn alsdann müßten in der anschaulich gegebenen Erscheinung selbst, oder in dem gesetzmäßigen Zusammenhang ihrer Glieder, Widersprüche liegen; welches eine unmögliche Annahme ist. Denn das Anschauliche als solches kennt gar keinen Widerspruch: ....

Danach drückt Schopenhauer in WI 35f völlig eindeutig das Bewußtsein aus, daß mindestens eine der "zwei sich widersprechenden Ansichten" falsch sein muß. Er bekennt hier, daß entweder die Naturgeschichte oder der Satz 'kein Objekt ohne Subjekt' auf falschen Begriffen oder Urteilen beruhen muß.

Das Bekenntnis in WI 35f legt die Frage nahe: Ist Schopenhauers Erkenntnistheorie vielleicht bewußt paradox? Will sie, statt die Prämissen und Folgesätze der Modelle A und B zu vermitteln, gerade ihre Unvermittelbarkeit herausarbeiten? Manches spricht dafür:

An der eingangs (vgl. S. 20ff vorliegender Arbeit) besprochenen Stelle WII 307f unterscheidet Schopenhauer eine subjektive von einer objektiven Betrachtungsweise des Intellekts. Die subjektive orientiert sich, da sie 'von innen ausgehe und das Bewußtsein, d.h. die Welt als Vorstellung, als das Gegebene nehme' (vgl. WII 307), am Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung, mithin an Modell A. Im Rahmen dieser Betrachtungsweise kommt Schopenhauer zu dem Ergebnis, daß sich das Organische aus Unorganischem entwickelt haben muß usw., mithin: daß eine Welt existiert haben muß, bevor ein Auge sie

sah. - Die objektive (= erkenntnistheoretisch realistische) Betrachtungsweise dagegen verfährt nach dem B-Modell, faßt Erkenntnis als das Resultat eines Abbildungsprozesses auf und kulminiert deshalb in der Aussage:

> ... die ganze Welt ... <ist> eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel. (WII 309)

Im Rahmen der objektiven Betrachtungsweise kommt Schopenhauer zum Ergebnis, daß ohne diese "Breimasse im Hirnschädel" auch keine unorganische Welt, in der sich eben diese Breimasse entwickelt haben könnte, bestanden haben kann. - Beide Betrachtungsweisen sowie die aus ihnen resultierenden Ergebnisse sind m.E. verwurzelt in unser aller Weltauffassung. Es kommt uns ebenso selbstverständlich vor, daß die Erkenntnisfähigkeit höherer Organismen Resultat einer phylogenetischen Entwicklung ist, wie, daß jede Entwicklung nur für ein Erkennendes ist, d.h. erkannt werden muß, um Entwicklung zu sein. Beides widerspricht sich. Sich dieses Widerspruchs bewußt zu sein, ihn, wo immer möglich, herauszuarbeiten, offensichtlich zu machen, auf die Spitze zu treiben, ist reflexiver, ist Ausdruck eines 'höheren Standpunktes', ist 'philosophischer' (beides vgl. das folgende Zitat aus WII 308) als einseitig auf einer Betrachtungsweise zu beharren, und so blind zu bleiben für die (wie es scheint) gleichberechtigte andere.

Gerade die zitierten, offensichtlich zirkulären Stellen WI 10, WII 310 und WII 312 deuten nun darauf hin, daß Schopenhauer beabsichtigt, den ihm bewußten Widerspruch im besagten Sinne kenntlich zu machen, den Standpunkt der Einseitigkeit zu verlassen, um so auf den 'philosophischen', d.h. 'höheren Standpunkt' der Reflexion auf den Widerspruch zu gelangen. Eben an der Stelle, wo er die sich letztlich widersprechenden Standpunkte der objektiven und der subjektiven Betrachtungsweise darstellte, schreibt Schopenhauer:

> Eine Philosophie, welche, wie die Kantische, diesen <objektiven> Gesichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignoriert, ist einseitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt

> zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können. (WII 308; Hervorheb.v.mir)

Solche Einseitigkeit aufzuheben beabsichtigt Schopenhauer. Erst dadurch werde der 'höhere, philosophische Standpunkt' erreicht:

> Sie <die objektive Betrachtungsweise> ... wird erst durch die Verbindung mit jener erstern <der subjektiven> und von dem dadurch gewonnenen höheren Standpunkt aus philosophisch. (WII 308)

Freilich erweckt das Wort "Verbindung" hier den Anschein, als kündige Schopenhauer hier gewissermaßen eine Lösung, eine Synthese des Widerspruchs an. Aber Schopenhauer war sich bewußt, daß ihm eine solche Lösung nicht möglich war. Er war sich **"nur"** der Einseitigkeit der jeweiligen Betrachtungsweise und des aus diesen Betrachtungsweisen resultierenden Widerspruchs bewußt (was ihn m.E. vor manchen seiner scheinbar kongenialen Kritiker auszeichnet). Eben darum folgt der Unterscheidung der beiden Betrachtungsweisen in WII 307ff auch nicht die erwartete Lösung, sondern "nur" eine gezielte Verschärfung bzw. Zuspitzung des Problems:

> Des grellen Kontrasts zwischen den beiden im Obigen entgegengestellten Betrachtungsweisen des Intellekts wird man am lebhaftesten inne werden, wenn man, die Sache auf die Spitze stellend, sich vergegenwärtigt, daß ... <usw.> (WII 308f)

Nach diesen Stellen ist es m.E. geboten festzustellen, daß Schopenhauer in seiner Erkenntnistheorie nicht nur (um das Schulzwort zu wiederholen) "geschludert" hat, sondern daß er die erkenntnistheoretische Problematik insofern einer "Lösung" näherbrachte, als er, "die Sache auf die Spitze stellend", Widersprüche, Paradoxien bewußt machte. - Rückblickend auf sein philosophisches Werk schreibt Schopenhauer in PII 525:

> Oft habe ich Sätze, die ich, ihrer Paradoxie wegen, nur zaudernd vor das Publikum brachte ... <usw.>

Noch einmal WII 15:

> Hingegen hat **auch** der Materialismus seine Berechtigung. Es

> ist ebenso wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: **aber es ist auch eben so einseitig** .... Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie sei, **gegenüber**, diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existiere: und **sie hat nicht minder Recht.** (WII 15; Hervorheb.v.mir)

Auch diese Stelle argumentiert primär nicht für oder gegen eine erkenntnistheoretische Position. Sie argumentiert **gegen Einseitigkeit**; sie treibt Paradoxes 'auf die Spitze' (vgl. WII 308) und drückt eben dadurch Schopenhauers Bewußtsein dieses Paradoxen aus.
Der zitierten Stellen wegen halte ich es für unmöglich, Schopenhauer vorzuwerfen, er habe den aporetischen Charakter seiner Erkenntnistheorie niemals und nirgends bemerkt. Er wußte darum! Gerade die **Offensichtlichkeit** der Zirkularität der wiedergegebenen Stellen WI 10, WII 310 und WII 312 und analoger, deretwegen gar viele Interpreten glaubten, Schopenhauer arrogant als Philosophen zweiter Klasse abtun zu müssen, - eben diese Offensichtlichkeit ist ein wichtiges, durch tertia comparationis eindeutig werdendes Indiz dafür, daß es sich hier um beabsichtigte, gezielt 'auf die Spitze stellende' (vgl. WII 309) Hinweise auf den 'grellen Kontrast' (vgl. WII 308) zwischen den beiden besagten Betrachtungsweisen bzw. der Modelle A und B und die daraus folgende "**Antinomie**" (WI 36) handelt. Diese "**Antinomie**" könnte, so Schopenhauer ausdrücklich, nur durch Einseitigkeit vermieden werden, würde aber dadurch keiner Lösung näher gebracht.-
Jedoch muß sich auch der Interpret vor Einseitigkeit hüten. Eine Interpretation, die davon ausging e, Schopenhauers gesamte Erkenntnistheorie sei nur relativistisch gemeint, wolle nur Paradoxes aufweisen und sei dabei völlig frei vom Anspruch, die richtige, endgültige, widerspruchsfreie Lösung auszusprechen, ist sicher einseitig. Und zwar aus folgenden Gründen:
Offensichtlich paradoxe Formulierungen sind bei Schopenhauer nicht sehr häufig. Noch seltener sind Stellen wie WII 15, wo betont wird, die Einseitigkeit der einen Position sei, trotz ihrer Berechtigung, durch die entgegen-

gesetzte Position zu ergänzen. Und explizite Hinweise darauf, daß seine Erkenntnistheorie zu Widersprüchen führe - WI 35f und (evtl.) PII 525 - sind sogar äußerst selten. - Die Seltenheit solcher Hinweise verbietet die Annahme, es sei Schopenhauers **Leitmotiv** gewesen, Paradoxes aufzuweisen, er sei sich **durchgängig** bewußt gewesen, daß seine Erkenntnistheorie insgesamt aporetisch ist. Weiterhin ist diese Annahme nicht vereinbar mit der Tatsache, daß Schopenhauer die Probleme und Widersprüche, die er an wenigen Stellen offensichtlich macht, an vielen Stellen verschleiert.

Auch apodiktische Wendungen wie die folgende dürften m.E. nicht so häufig vorkommen, wenn Schopenhauers Erkenntnistheorie vorrangig das Sowohl-als-auch zweier unterschiedlicher Positionen betonen wollte:

> ... daß das objektive Bewußtsein ... nur als Vorstellung existiere, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist, ... (WII 6)

Schließlich spricht auch die scharfe Polemik Schopenhauers gegen erkenntnistheoretisch (vorgeblich) anders Denkende dafür, daß es **nicht** Schopenhauers vorrangiges Ziel gewesen ist, Widersprüche aufzudecken. Ein Beispiel:

Schopenhauer selbst vertritt in der Farbenlehre einen fast (vgl. S. 102 vorl.Arb.) reinen Locke'schen Materialismus, und zwar ohne Wenn und Aber, einseitig und ohne einen Hinweis auf Einseitigkeit. Derselbe Schopenhauer aber polemisiert in WII 343 gegen die "Lockeianer" wie folgt:

> In Wahrheit aber sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten; daher diese eben auch reden, als hätten sie sie gesehen <Hat etwa Schopenhauer das "**Licht**" (F 23) oder die "eigentümliche Modifikation der Oberfläche der Körper" (F 74), die die Lichtempfindung verursache, gesehen?>.... Sie sind ... im Grunde noch immer Lockeianer. Daher ist ihnen das **Ding an sich** eigentlich die **Materie**, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities, Alles in der Welt zuletzt erklärt sein muß: das lassen sie sich nicht ausreden .... (WII 343)

Ein Leser, der die Farbenlehre im Gedächtnis hat, kann gar nicht anders als hier zu stutzen. Er wird entweder verwirrt sein oder den Widerspruch bemerken. Wäre sich Schopenhauer wirklich bewußt gewesen, daß er einmal pro, einmal contra den Locke'schen Materialismus argumentiert, dann hätte er m.E. doch z.B. hier, an WII 343, uns Lesern einen Hinweis geben müssen wie z.B.: 'Die Franzosen sind immer noch Lockeianer; sie haben die Einseitigkeit dieses Standpunktes noch nicht bemerkt' o.dgl.
Schopenhauer war sich hier der Widersprüchlichkeit seiner eigenen Erkenntnistheorie nicht bewußt. Der Leser hat keinen Anhaltspunkt, der es erlauben würde, dieser Schlußfolgerung auszuweichen.
Übrigens findet sich bei Schopenhauer selbst eine psychologische Erklärung für seinen bisweilen so polemischen Ton. In F 85 steht Schopenhauers Kommentar zu einer von einem gewissen Brewster verfaßten Rezension einer Übersetzung der Goethe'schen Farbenlehre:

> Da muß man sehn, wie **Brewster** ... sich dazu gebärdet, nämlich ungefähr so, wie eine Tigerin, in deren Höhle man dringt, ihr die Jungen zu entreißen. Ist etwa Dies der Ton der ruhigen und sichern bessern Überzeugung, dem Irrtum eines großen Mannes gegenüber? Es ist vielmehr der Ton des intellektuellen schlechten Gewissens .... (F 85)

F. Aporetik (2. Teil)

(FOLGEPROBLEME DER WELT-IM-GEHIRN-THEORIE)

Teil 1 der Aporetik bezog sich vornehmlich auf die je spezifisch problematischen präsubjektiven Korrelate der Varianten des B-Modells. Im vorliegenden Teil 2 werden zwei problematische Konsequenzen der Welt-im-Gehirn-Theorie erörtert (vgl. die Positionen 3 und 4; vgl. S. 76 vorliegender Arbeit).

Schopenhauer schreibt in WII 201:

> <Es ist> der Sache angemessen, daß die **Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt** und als solche, eben auch aus der Erfahrung schöpfe.... Ihr Problem ist ihr ja empirisch gegeben ....

Der hier erhobene Anspruch, die 'Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt', d.h. die Erkenntnistheorie, solle aus der Erfahrung schöpfen, ist in der Welt-im-Gehirn--Theorie sicher nicht unmittelbar erfüllt. Daß das vorgeblich existente Bewußtstein, d.h. der Ort, in dem sich die Welt als Vorstellung befinde, im Gehirn sei, ist keine unmittelbar 'aus der Erfahrung geschöpfte' (vgl. WII 201) Tatsache. Vielmehr müssen Sätze wie

> ... wir den Schmerz im Fuße zu empfinden vermeinen, den wir doch wirklich nur im Gehirn empfinden ... (PI 260)

erschlossen sein. Die vorgebliche Wahrheit solcher Sätze kann - gerade nach Schopenhauers Wahrheitsbegriff - nicht unmittelbar "material", d.h. "empirisch" sein. Denn "materiale Wahrheit" heiße:

> Begriffe sind so miteinander verbunden .:. wie es die anschaulichen Vorstellungen ... mit sich bringen und erfordern. (alles G 107)

Daß es aber eine anschauliche Vorstellung gäbe, die unmittelbar zeige, es 'mit sich bringe' (vgl. G 107), daß alle Vorstellungen im Gehirn seien, hat Schopenhauer sicher nicht gedacht. Vielmehr müßte die vorgebliche Wahrheit solcher Sätze "vermittelt durch andere Urteile, d.h. durch andere abstrakte Vorstellungen" sein (WI 114). D.h.: Sie könnte allenfalls auf Vor-annahmen beruhen,

deren empirische Wahrheit eigens zu überprüfen wäre.

Die Welt-im-Gehirn-Theorie ist, wie Walter Schulz sagt, eine "ätiologische Erkenntnis":

... es ist also klar, daß die Aussage, daß Empfindung und Anschauung im Gehirn stattfinden, keine Selbsterfahrung, sondern eine ätiologische Erkenntnis ist. (Schulz; Bemerkungen zu Schopenhauer, 308)

"Ätiologie" ist nach Schopenhauer nämlich die "Erklärung der Veränderungen" und betrachte "die wandelnde Materie, nach den Gesetzen ihres Übergangs aus einer Form in die andere". Eine Disziplin der Ätiologie sei die "Physiologie" (alles WI 114f).

Wäre es Schopenhauer gelungen nachzuweisen, daß Erkenntnis tatsächlich in zentral-nervösen Prozessen besteht, dann wäre dies zugleich eine ätiologische Erklärung der Welt-im-Gehirn-Theorie. Allerdings findet sich bei Schopenhauer nirgends ein derartiger Nachweis, ja nicht einmal der Versuch einer ätiologischen Erklärung der Welt-im-Gehirn-Theorie. Dies ist zwar in Anbetracht des Kenntnisstands der Neurophysiologie zu Schopenhauers Zeiten nicht verwunderlich, aber dennoch ist zu konstatieren: **Die Welt-im-Gehirn-Theorie ist bei Schopenhauer nichts als Vor-urteil.**

Zu bedenken ist freilich, daß eine ätiologische Erklärung der Welt-im-Gehirn-Theorie insofern auch nicht nötig war, als diese Theorie zu Schopenhauers Lebzeiten (und noch heute?) gang und gäbe war, ohne daß jedoch beim damaligen Kenntnisstand der Physiologie davon ausgegangen werden könnte, daß dieser Theorie eine echte ätiologische Erklärung zugrunde lag. "Schon" Locke, Malebranche und sogar Kant hatten die Welt-im-Gehirn-Theorie vertreten.

Malebranche:

... alle Empfindungen <sind> im innern der Seele selbst .... Das Summen einer Fliege oder irgendein anderes geringfügiges Geräusch, vorausgesetzt, daß es sich dem Hauptteil des Gehirns mitteilt, sodaß die Seele es apperzipiert, ist ... <usw.> (Von der Erforschung der Wahrheit, 3. Buch, 30)

Locke:

Wenn somit äußere Objekte nicht mit unserem Geist vereinigt sind, während sie in ihm Ideen erzeugen, ... so leuchtet ein, daß sich von ihnen aus eine gewisse Bewegung durch unsere Nerven und Lebensgeister ... bis hin zum Gehirn, das heißt zum Sitz der Sensation

fortplanzen muß, um hier in unserem Geist die besonderen Ideen zu erzeugen, die wir von jenen äußeren Objekten haben. (Über den menschlichen Verstand, Band I, 149)

Kant:

Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne, und kann außer demselben gar nicht gegeben werden; .... (Kritik der reinen Vernunft, B 512) *

Daß schon Descartes den Sitz der wahrnehmenden Seele in der Zirbeldrüse erkannt zu haben glaubte, ist bekannt. Die Welt-im-Gehirn-Theorie gehört spätestens seit dem 16. Jahrhundert zum Inventar der okzidentalen Weltanschauung. Bei Priestley fand ich den interessanten Hinweis, daß Rabanus Maurus bereits im 9. Jahrhundert behauptete, "daß die Seele zwar keine eigentliche Gestalt hat, aber daß ihr Sitz prinzipiell im Kopf ist". (Priestley, Disqu. 213f) Nicht zuletzt der Umstand, daß Schopenhauer die Welt-im-Gehirn-Theorie ohne jedes Argument als eine kategorische Wahrheit, die sich nach einfacher Besinnung völlig von selbst verstehe (vgl. WII), praktisch unwidersprochen hatte einführen können, spricht dafür, daß sie ganz selbstverständlich war: Fertiges Urteil - im eigentlichen Sinn: Vor-urteil.

Ganz unwidersprochen blieb die Welt-im-Gehirn-Theorie freilich auch nicht. Im Abschnitt H werde ich Gelegenheit haben, darauf hinzuweisen, daß u.a. Berkeley sich vom Vor-urteil der Welt-im-Gehirn-Theorie distanzierte.

I. FOLGEPROBLEM DER WELT-IM-GEHIRN-THEORIE

(Kopf im Kopf ... im Kopf, im Kopf)

Auf S. 68 erläuterte ich, daß die Stelle WII 22 zwei Interpretationsmöglichkeiten zuläßt:

> Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum.

---

* Die Schopenhauerstelle WII 10: "... dies hat Kant ausführlich und gründlich dargetan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, sondern sagt "das Erkenntnisvermögen" ..." ist übrigens ein Indiz dafür, daß Schopenhauer die Kantstelle B 512 nicht gekannt hat.

Eine Parallelstelle steht in PII 48:

> Daß der Kopf im Raume sei hält ihn nicht ab, einzusehn,
> daß der Raum doch nur im Kopfe ist.

Wie in WII 22 ist auch hier die Frage, ob der Raum im Kopf als der **realisierte** Raum zu verstehen sei, oder nur als dessen Möglichkeit, d.h. als die 'im Gehirn prädisponiert liegende' (vgl. G 53) formell-subjektive Anschauungs-Form.
Anders als WII 22 ist PII 48 jedoch eindeutig. Unmittelbar vor der zitierten Stelle und offensichtlich darauf bezogen steht nämlich:

> ... das bloße Erscheinungsdasein dieser Welt <ist ein>
> bloßes Gehirnphänomen .... (PII 48)

Hier wird also eindeutig vorausgesetzt, daß 'diese Welt ein Gehirnphänomen' (vgl. WII 6) sei, d.h. daß sie und mit ihr der Raum im Gehirn **realisiert** sei.
Unter dieser Voraussetzung muß PII 48 als Konjuktion zweier Aussagen verstanden werden:

b: 'der realisierte Raum ist doch nur im Kopfe'

a: 'der Kopf ist im Raum'

a + b:

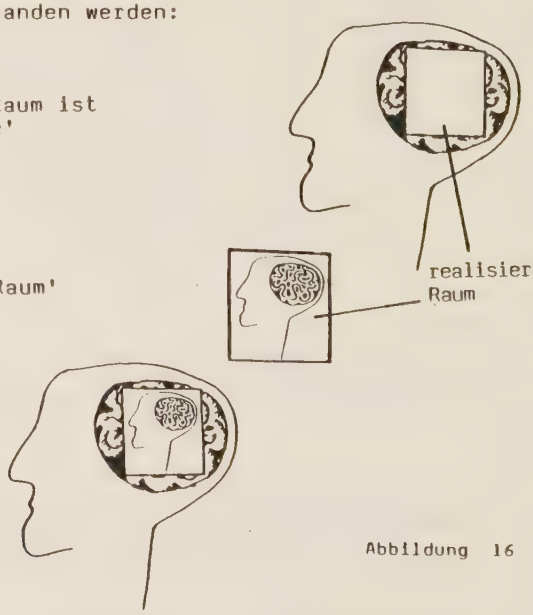


Abbildung 16

Dabei muß der in der graphischen Darstellung (a + b) vom äußeren Kopf vorgestellte Kopf als subjektiv bedingt

gedacht werden. Der äußere Kopf dagegen muß hier als präsubjektives Korrelat des inneren Kopfes verstanden werden. Sowohl in PII 48, als auch in WII 22 ist auszuschließen, daß sich Schopenhauer den präsubjektiven Kopf als Ding an sich dachte (wie es Position 4 entspräche). Vielmehr werden an beiden Stellen der erkennende und zugleich präsubjektive, d.h. der äußere Kopf und der erkannte, d.h. der subjektive, innere Kopf durch kein Kriterium unterschieden. Sie scheinen sich zu gleichen "wie ein Ei dem andern" (WI 114). Dies entspricht Position 3.
Aus diesen Prämissen ergibt sich folgende Konsequenz: Für Position 3 ist der äußere Kopf ein "Objekt unter Objekten" (Diss. 26). Er ist entsprechend der Theorie vom unmittelbaren Objekt näher bestimmt als ein "gewisser" Körper (WI 23), d.h. als ein sensibler, mit Augen und Gehirn ausgestatteter Leib. Deshalb muß in ihm ein kongruentes Abbild der äußeren Objekte entstehen. Dieses Abbild bestehe aus (jetzt subjektiven) Objekten. Zu ihnen gehört, nach WII 22 und PII 48, wieder ein "gewisser", d.h. sensibler Körper, d.h. ein Kopf mit Augen und Gehirn, der dem äußeren (präsubjektiven) gleichen muß "wie ein Ei dem andern" (WI 114). In diesem (jetzt subjektiven) Kopf muß deshalb ein Abbild entstehen, daß wieder einen völlig kongruenten Kopf enthält - 'in infinitum, in infinitum, unbarmherzig weiter' (vgl. PI 114 und G 38). Der eigene Kopf müßte demnach als je kongruenter unendlich oft existieren.
Schopenhauer hat diese Konsequenz der Welt-im-Gehirn-Theorie nie thematisiert.

II. FOLGEPROBLEM DER WELT-IM-GEHIRN-THEORIE (Solipsismus)

Das Problem des Solipsismus entsteht durch eine eigentümliche Vermischung des Prinzips der Abgeschlossenheit der Erfahrung (A-Modell) mit dem B-Modell:

Faßt man Erkenntnis als einen Abspiegelungsprozeß auf, bei dem das entstehende Abbild = Vorstellung nur für ein Subjekt Realität hat (Modell B) und unterwirft man zugleich dieses vorgebliche Abbild dem Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung (Modell A), dann führt aus diesem vorgeblichen Abbild im Subjekt kein Weg mehr heraus. Das vorgebliche Abbild des Subjekts muß dann als ein "geschlossenes Ganzes" (WI 596), d.h. das Subjekt als mit seinem Abbild, seiner Vorstellung, seiner Welt allein gedacht werden.

Besonders naheliegend ist die Konsequenz 'Solipsismus', wenn diejenigen Varianten des B-Modells, denen die Welt-im-Gehirn-Theorie wesentlich ist (Positionen 3 und 4), mit dem A-Modell vermischt werden. Denn geht man wie diese beiden Positionen davon aus, daß die Welt als Vorstellung in meinem (H.S.) Kopf existiere, und zugleich davon, daß aus dieser meiner Vorstellungswelt kein Weg hinausführe, dann kann die Welt nur existieren, sofern ich (H.S.) sie sehe, d.h. sie kann nur in meinem Kopf existieren. Alle anderen Lebewesen müssen dann als leblose Marionetten gedacht werden (was erhebliche ethische Konsequenzen hat): Die Welt muß dann als meine gedacht werden:

> "Die Welt ist meine Vorstellung:" - dies ist eine Wahrheit, ... (WI 3)

Ich beschränke die Diskussion auf die Positionen 3 und 4.

Daß der Solipsismus auf einer Vermischung (nicht Vermittlung!) der Modelle A und B beruht, ist offensichtlich. Ohne Voraussetzung der Richtigkeit des B-Modells wäre es unmöglich, die Welt als im Kopf befindlich zu denken. Erst die vorgeblich richtige ätiologische Erklärung, die immer schon von zwei Welten, einer präsubjektiven und einer subjektiven ausgeht, kann zu dem Schluß führen, die subjektive Welt müsse sich im Kopf befinden. - Schon diese Vor-annahme des B-Modells, daß eine zweite, vorgeblich präsubjektive Welt existiere, verbietet Modell A. Demnach setzt, wer solipsistisch denkt, diejenige Grundannahme des B-Modells voraus, die dem A-Modell widerspricht, nämlich: 'die

Welt ist ein Spiegelbild, nur subjektive Vorstellung, Gehirnphänomen'. Erst nach dieser (den Widerspruch bereits implizit enthaltenden) Vor-annahme wendet er das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung (Modell A) an, und ist dann gezwungen, die "Konsequenz" (Strohm) zu ziehen:_ 'Aus dieser, meiner privaten Vorstellungswelt, führt kein Ausweg heraus: sie ist meine Welt'.
Schopenhauer hat die "Konsequenz" 'Solipsismus' eindeutig gezogen und hält sie dennoch für widersinnig:
Die geschriebene These Alfred Schmidts (Schopenhauer und der Materialismus, XXIII), Schopenhauer nehme den Solipsismus nicht ernst, ist zu ergänzen durch eine weitere, die ich ihn mündlich vertreten hörte. Er sagte am 24.9. 1976 in Winterthur in der Diskussion nach dem (im Schopenhauer-Jahrbuch '77 abgedruckten) Vortrag: "Schopenhauer stand am Abgrund des Solipsismus". Gemeint war hiermit: Schopenhauer selbst thematisiert zwar das Problem des Solipsismus nur am Rande, mit kurzen Andeutungen. Insofern nahm er den Solipsismus nicht ernst. Aber er kommt doch immer wieder darauf zurück und gesteht gar, die mit dem Solipsismus verbundenen Probleme nicht lösen zu können. Insofern stand er am Abgrund des Solipisimus.
Schon die Formel der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie "Die Welt ist meine Vorstellung" (vgl. WI 3; erster Satz des ersten Bandes des Hauptwerks) ist zugleich die Formel des Solipsismus.
In WI 486 steht:

> ... so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, ... Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.

Da nun die Willensverneiner Individuen sind (Schopenhauer zählt z.B. den Buddha und Franz von Assisi einzeln auf), kann dies nur bedeuten, daß, weil mit deren individueller Selbstaufhebung zugleich die ganze Welt vernichtet würde, die ganze Welt gewissermaßen in deren Besitz, nur für sie da wäre. (Was der hl. Franz und der Buddha nun wahrhaftig nicht beanspruchten.) - Daß nach dieser Ansicht

die gesamte Welt schon längst vernichtet wäre, und daß dies anzunehmen paradox ist, scheint Schopenhauer übrigens mit dem einleitenden Satz "... so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus ..." andeuten zu wollen:

WI 449:

> ... nach dem, was im zweiten Buch ... gesagt ist, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, die Tierheit, wegfallen würde .... Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntnis schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt.

Ähnliche Stellen gibt es mehrere, z.B. PI 133:

> ... wie sollte der den Tod fürchten, der ... weiß, daß außer ihm eigentlich nichts existiert; ....

Zweimal gesteht Schopenhauer auch explizit zu, daß nach seinen Prämissen der Solipsismus = theoretischer Egoismus eine notwendige Konsequenz ist:

> Es ist sonderbar, daß am Ende sogar der **theoretische Egoismus**, wiewohl gleichsam **per accidens** Recht behält, wenn er behauptet "außer mir ist nichts vorhanden." (HN IV 1, 35)

Und:

> Der theoretische Egoismus ist durch Beweise nimmermehr zu widerlegen .... Da wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Feste des Skeptizismus, der immer polemisch ist, betrachten .... (WI 124)

Der theoretische Egoismus sei anzusehen

> ... als eine kleine Grenzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man <an> ihr vorbeigehn und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf. (WI 124f)

Der Solipsismus behalte also - "sonderbar" (HNIV 1, 35) - 'am Ende sogar recht'; er sei "nimmermehr zu widerlegen" (WI 124). Man solle ihn **ohne Argument** "liegen lassen", "an ihm vorbeigehn" (beides WI 124f).

Gerade weil Schopenhauer eingestandenermaßen keinen überzeugenden Ausweg weiß und den Solipsismus dennoch für Unsinn hält, wird er wie der "Skeptizismus, der immer polemisch ist" (WI 124), selbst polemisch:

> Der theoretische Egoismus ... ist ... zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d.h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises <sic!> als einer Kur. (WI 124)

In HNIII 546 nennt Schopenhauer den "theoretischen Egoismus' ein "Caprice".

Trotz des Eingeständnisses, daß für ihn der Solipsismus "durch Beweise nimmermehr zu widerlegen" ist, sucht Schopenhauer Auswege aus der 'kleinen Grenzfestung' des Solipsismus. Diese Suche führte zu zwei Argumentationsgängen.

Den ersteh Lösungsversuch könnte man behaviouristisch nennen:

> Man wende nicht ein, das Erkennen könne kein charakteristisches Merkmal abgeben, weil wir, als außer dem zu beurteilenden <fremden Lebe-> Wesen befindlich, nicht wissen können, ob es erkenne oder nicht. (F 18)

Dieser fiktive Einwand, nämlich, nicht wissen zu können, ob andere höhere Lebewesen erkennen oder nicht, ist solipsistisch gedacht. Schopenhauer entgegnet ihm:

> Denn dies können wir allerdings <wissen>, indem wir beurteilen, ob Dasjenige, worauf seine Bewegungen erfolgen, auf dasselbe <Lebewesen> als **Reiz** oder **Motiv** gewirkt habe; .... (F 18)

Die, gemessen an der Reiz-Reaktions-Kausalität der Pflanzen komplexere, d.h. verständige bzw. vernünftige Motiv-Handlungs-Kausalität tierischer bzw. menschlicher Wesen ermögliche demnach das Urteil, daß andere, uns ähnliche Wesen, erkennen können, mithin, daß wir nicht die einzigen erkennenden Wesen sind. Darauf könnte man zwei Antworten zurückgeben. Erstens: Der fiktive Einwand steht in der Formulierung 'Man wende nicht ein ... wir können nicht wissen'. Schon dies ist suggestiv. Statt des Plurals 'wir' müßte der Singular 'ich' stehen, weil, wer als Solipsist an der Erkenntnisfähigkeit anderer Wesen zweifelt, von diesem Zweifel nicht diejenigen, mit denen er dies Argument berät, ausnehmen darf.

Zweitens: Tierisches Verhalten ist nach Schopenhauer durch die Fähigkeit zur "Erkenntnis" kausaler Relationen ausgezeichnet. Solche "Erkenntnisse" sind Leistungen der **formell**-subjektiven Komponenten der Erkenntnis. Ob ein Tier zugleich ein **materielles** Subjekt, d.h. ein Bewußtsein habe, in dem seine Vorstellungen seien, ist damit aber noch nicht entschieden. Mit anderen Worten: Die Frage,

ob ein Tier (oder ein Mensch) Empfindungen habe, und ob vermittels ihrer die Handlung entstehe, oder ob die formell-subjektiven Komponenten nur den von einer "materiellen Ursache" (F 44) bewirkten Input im Gehirn modulierten und auf diesem Weg einen Output, die Handlung, koordinierten; diese Frage kann nach Schopenhauers Prämissen nicht aufgrund des bloßen Verhaltens entschieden werden und bleibt - unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Prämissen - ein ungelöstes Problem. Es bedürfte eines zusätzlichen Kriteriums. Dieses Kriterium müßte entscheidbar machen, ob - außer mir - andere Wesen ein materielles Subjekt haben. Denn gerade durch materielle Subjektivität sind ("innere") Empfindungen bei Schopenhauer von (äußeren) präsubjektiven, z.B. "materiellen" Sachverhalten unterschieden worden.

Neben diesem behaviouristischen Lösungsversuch deutet Schopenhauer in WII 216 einen zweiten, für mein Thema interessanteren mutmaßlichen Ausweg aus der 'kleinen Grenzfestung' (WI 124) des Solipsismus an:

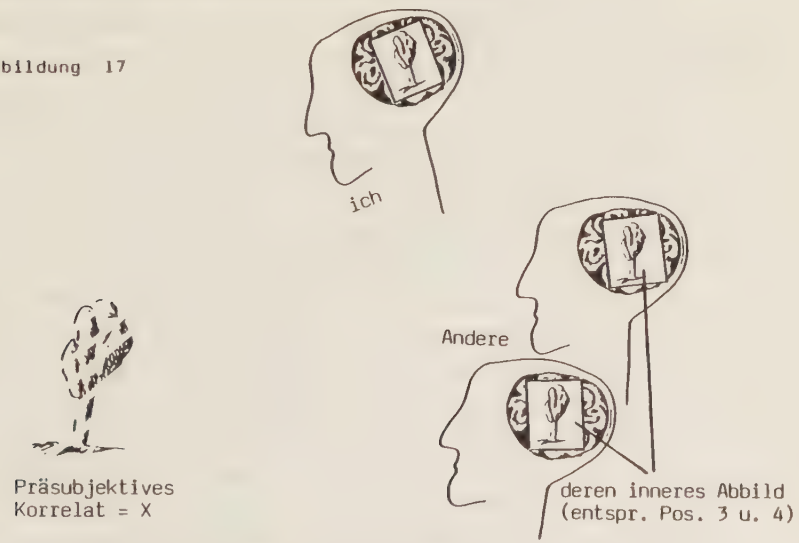
> Das angeschaute Objekt aber muß etwas **an sich selbst** sein und nicht bloß **etwas für Andere**: denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung, und wir hätten einen absoluten Idealismus der am Ende theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt <sic!> und die Welt zum bloßen Phantasma wird. (WII 216)

Aus der Formulierung 'das Objekt muß etwas an sich selbst sein' spricht Schopenhauers Bewußtsein davon, daß das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung, sobald es auf die Positionen 3 oder 4 angewandt wird, eine "Falle" (Strohm) ist. Es verbietet einen Ausweg aus meiner Welt (im Gehirn), führt notwendig zum Solipsismus und muß durchbrochen werden. Ansonsten gehöre man ins "Tollhaus" und bedürfe einer "Kur" (beides WI 124).

Dennoch genügt das in WII 216 geforderte Durchbrechen des Prinzips der Abgeschlossenheit der Erfahrung noch nicht, um der 'kleinen Grenzfestung' (vgl. WI 124) des Solipsismus zu entkommen. Denn aus der Perspektive des B-Modells ist durch die bloße Annahme, es existierten außer meiner Vorstellung noch präsubjektive Korrelate

(Ding an sich oder gewöhnliche Objekte) noch nicht gewährleistet, daß die anderen (in meiner Vorstellung vorhandenen) Lebewesen auch Abbilder dieser Korrelate in sich haben. Um den Solipsismus auszuschalten, müssen die anderen Lebewesen noch einen Spiegel besitzen, d.h. sie müssen ein materielles Subjekt haben. Erst dann können sie sehen. Erst wenn sie auch über ein materielles Subjekt = Spiegel = Träger der Welt als Vorstellung = Kamera (vgl. S. 43 - 47 vorl.Arbeit) verfügen, ist gewährleistet, daß ich mit meinem Erleben nicht allein bin.
In anderen Worten: Um eine "Lösung" des Solipsismusproblems zu ermöglichen, muß die unter den angegebenen Prämissen zum Solipsismus führende Welt-im-Gehirn-Theorie durch zwei Zusatzhypothesen erweitert werden:

Abbildung 17



1.: Meiner Welt als Vorstellung muß ein präsubjektives, d.h. ein außerhalb meines Kopfes liegendes Korrelat = X entsprechen. Um dieser Forderung zu genügen, muß das Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung durchbrochen werden. Dieser Schritt wird in WII 216 vollzogen (vgl. oben)
2.: Außer mir müssen andere Lebewesen einen Spiegel, d.h. ein materielles Subjekt im Gehirn haben, in das

hinein Vorstellungen, d.h. Abbilder von X projiziert werden. - Auch diese zweite Zusatzhypothese vertritt Schopenhauer, bemüht, dadurch einen Ausweg aus der 'kleinen Grenzfestung' (vgl. WI 125) des Solipsismus zu finden. Dies glaube ich anhand der Interpretation der folgenden Stelle verdeutlichen zu können.

In WII 6f formuliert Schopenhauer einen fiktiven "Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche **Idealität alles Objekts** ...", die, würde sie "absolut" verstanden, 'am Ende theoretischer Egoismus würde' (vgl. WII 216). Dieser fiktive "Haupteinwand" (ich zitiere in im Wortlaut gleich unten) gegen die "wesentliche **Idealität alles Objekts**" hat eine komplizierte Struktur, denn in ihm kreuzen sich zwei Argumente. - In einem Gedankenexperiment nimmt Schopenhauer dort an, die gesamte Welt als Vorstellung befinde sich im Bewußtsein eines Anderen (A), es gelte also: 'Die Welt ist seine Vorstellung', mithin: Er (A) sei der Träger der Welt, der solus ipse des Solipsismus bzw. das Ego des theoretischen Egoismus.

Diese fiktive Vorannahme führt zur Frage: 'Was würde geschehen, wenn der Andere (A) einmal nicht mehr da wäre? Würde durch den Tod seines Gehirns die ganze Welt vernichtet?' - Und diese Fragen hat Schopenhauer an anderen Stellen ja eindeutig bejaht: Wer den Willen verneine, hebe 'alle jene Erscheinungen auf ...: Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt' (vgl. WI 486). - Hier, in WII 6f, gibt Schopenhauer eine andere Antwort. Er sagt: Auch wenn jener Andere (A) einmal nicht mehr da sein wird, so weiß ich (A.S.) doch gewiß, daß ich dennoch weiterexistieren werde. Mit dieser Behauptung ist das solipsistische Gedankenexperiment (A sei der alleinige Träger der Welt als Vorstellung) als unhaltbar zurückgewiesen. Die Begründung folgt wenige Zeilen danach.

(In den "Haupteinwand ..." ist eine zweite Frage miteingeflochten. Sie lautet: 'Wenn ich (A.S.) auch unabhängig vom Vorgestelltwerden durch A existiere, - existieren

dann nicht überhaupt alle Objekte auch unabhängig von jedem Vorgestelltwerden?' - Diese zweite Frage hielt Schopenhauer offenbar für den eigentlichen "Haupteinwand ...". Für die gegenwärtigen Überlegungen ist sie jedoch von untergeordneter Bedeutung.)

Der "Haupteinwand ..." im Wortlaut:

> Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche **Idealität alles Objekts**, der Einwand, der sich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt, ist wohl dieser: Auch meine eigene Person ist Objekt für einen Andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich dawäre, auch ohne daß Jener mich vorstellte. In dem selben Verhältnis aber, in welchem **ich** zu seinem Intellekt stehe, stehn auch alle andern Objekte zu diesem: folglich wären auch sie da, ohne daß jener Andere sie vorstellte. (WII 6f)

Im Anschluß an diese Stelle folgt die Zurückweisung des 'Haupteinwandes ...' ("Hierauf ist die Antwort: ..." (WII 7), und diese enthält die in unserem Kontext relevante Begründung der Zurückweisung der Annahme, A sei der Träger der gesamten Welt als Vorstellung. WII 7:

> Jener Andere, als dessen Objekt ich jetzt meine Person betrachte, ist nicht schlechthin **das Subjekt**, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch **nicht** dawäre ... so wäre damit noch keineswegs das **Subjekt** aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existieren. Denn dieses **Subjekt** bin ja eben auch <sic!> ich selbst, wie jedes Erkennende es ist. (WII 7)

Der Träger des Erkennens, d.h. das materielle Subjekt, wird hier als **überindividuell** verstanden. Nicht mehr nur ich oder ein Anderer ist hiernach Träger der Welt als Vorstellung, sondern wir alle sind es. Mit der Vernichtung eines Individuums sei deshalb das Subjekt "noch keineswegs aufgehoben".

Durch Kombination der Aussagen von WII 216 und WII 7 ist für Schopenhauer nun tatsächlich ein Ausweg aus der 'kleinen Grenzfestung' (vgl. WI 125) des Solipsismus gefunden. Jedes Individuum partizipiert nach WII 7 an einem überindividuellen Subjekt, an einem in sein Gehirn hineinprojizierenden Spiegel. Und zugleich macht es das in WII 216 postulierte präsubjektive 'an sich selbst des Objekts' (vgl. dort) möglich, daß andere Lebewesen sich auf dieselbe präsubjektive "Realität" (WII 216)

beziehen können.
Ich erachte es nicht als sinnvoll, die Legitimität der beiden Zusatzhypothesen (WII 7, 216) weiter zu diskutieren. Fest steht, daß die Annahme eines 'an sich selbst des Objekts' (vgl. WII 216) bei Schopenhauer grundsätzlich aporetisch wird. Die Annahme eines überindividuellen Subjekts könnte, gleich der Welt-im-Gehirn-Theorie, allenfalls ätiologisch begründbar sein. Da Schopenhauer eine derartige Begründung nirgends gibt, ja nicht einmal die Vor-annahmen angibt, die eine solche Begründung ggf. rekonstruierbar machen würden, muß meine Untersuchung, da sie unmittelbar auf Schopenhauers Texte bezogen bleiben will, hier abbrechen.
Obwohl die Legitimität des in WII 7 gebrauchten Begriffs eines überindividuellen Subjekts mangels Material nicht hinterfragbar ist, scheint mir, ungeachtet dessen, eben dieser doch merkwürdige Subjektbegriff zwei Fragen nahezulegen:
1. Gebraucht Schopenhauer den Begriff 'Subjekt' konsistent?
2. Falls nein: Was folgt daraus für die Erkenntnistheorie(n) Schopenhauers?
Mit den Antworten auf diese beiden Fragen glaube ich, die Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie(en) durch einen weiteren, sehr wesentlichen Punkt verdeutlichen zu können.

G. Das ewige Weltauge und das Gehirn

(Spiritualistischer und materialistischer Subjektbegriff)

In WII 7 wird das materielle Subjekt als überindividuell gedacht. Die dortige Formulierung erweckt den Eindruck, als sei das materielle Subjekt eine Art geistiges Wesen, das sich in Individuen inkarniere. Dieser Eindruck wird bestärkt durch WII 21, wo das Subjekt in einem fiktiven Dialog mit der Materie von sich sagt:

> Die Vernichtung ... trifft ... bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger ist ....

Und:

> Du <oh, Materie> tust wohl, mein Dasein mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft ist, nicht abstreiten zu wollen ....

Hier wird offensichtlich das materielle Subjekt gedacht als unabhängig von Individuen, als fähig, sich ihrer vorübergehend zu bemächtigen, sich in sie zu inkarnieren. Dieser Subjektbegriff spielt in der Philosophie Schopenhauers eine bedeutende Rolle und taucht in mehreren Zusammenhängen auf:

Unverkennbar ist das Korrelat der ästhetischen Idee, nämlich das 'reine Subjekt es Erkennens' (vgl. WI 210 u.a.), ähnlich bestimmt (vgl. S. 46 vorl.Arbeit). Auch dies wird als überindividuell "frei schwebend" (WII 416) gedacht. Ein dritter Kontext, in dem ein überindividuelles Subjekt thematisiert wird, ist Schopenhauers Ich-Theorie: Schopenhauers Ich-Begriff scheint ursprünglich auf folgender Überlegung beruht zu haben: Eine fremde Hand z.B. ist von meiner eigenen dadurch unterscheidbar, daß jede Bewegung meiner Hand jeweils simultan mit einem Entschluß, einem Willensakt erfolgt. Dieser unmittelbare Zusammenhang von ("innerem") Entschluß und ("äußerer") Handlung liegt bei der Bewegung der fremden Hand nicht vor (vgl. das Sich-Erkennen im Spiegel). Deshalb PII 99:

> <Das Ich> erkennt sich nur in seinem Intellekt, d.i. Vorstellungsapparat, und zwar <1.> durch den äußeren Sinn als organische Gestalt, <2.> durch den inneren als Willen, dessen Akte es durch jene Gestalt so simultan wiederholt

> werden sieht, wie die dieser durch ihren Schatten, woraus es auf die Identität beider schließt und solche Ich nennt.

Schopenhauer hypostasiert diesen Gedanken nun eingeständlich zu einem "Mysterium" (HNI 167), indem er den Schluß - '("innerer") Willensakt verbunden mit ("äußerlich") wahrgenommener Leibesaktion ermöglicht Identifikation desjenigen Leibes, den man u.U. 'Ich' nennt' - substituiert durch: 'Subjekt des Wollens + Subjekt des Erkennens = Ich'. Er schreibt: Stelle man sich als Sinnbild eine Pflanze vor, dann gelte:

> Die Wurzel stellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt Beider, der Wurzelstock, wäre das **Ich** .... Dieses **Ich** ist das pro tempore <sic!> identische Subjekt des Erkennens und des Willens .... (WII 426)

Die Identität von Subjekt des Erkennens und Subjekt des Wollens, d.h. das Ich, pflegt Schopenhauer das 'Wunder κατ' ἐξοχήν' zu nennen:

> <Ich habe gesagt:> das Wunder κατ' ἐξοχήν sei die **Einheit des Subjekts des Wollens mit dem des Erkennens** .... Beide Subjekte sind, jedes für sich genommen, so heterogen wie möglich: Das Subjekt des Erkennens geht auf bloße reine Erkenntnis aus und ist an sich gleichgültig d.h. willenlos; das Subjekt des Wollens geht auf bloße Befriedigung aus .... (HNIV 1, 91)

Und in HNI 167f steht:

> ...das große Mysterium der Identität des Subjekts des Wollens mit dem des Erkennens, <welche das Ich ist> ....

Auf die Probleme, die der mystifizierte Ich-Begriff Schopenhauers ggf. im einzelnen mit sich bringt, ist hier nicht einzugehen. Entscheidend für uns ist, daß Schopenhauer in entsprechenden Zusammenhängen die Einswerdung des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens als einen schlechthin rätselhaften, mysteriösen Vorgang, letztlich als eine Inkarnation beider Subjekte in einen individuellen Leib versteht. Das Subjekt des Erkennens ist für ihn dann nicht einfach ein "physiologischer Vorgang" (WII 214), sondern ein 'frei schwebendes' Etwas (vgl. WII 416), das durch Inkarnation in einen Leib und durch eine myteriöse Vereinigung mit dem Subjekt des Wollens

ein zentrisch wollendes und erkennendes Ich konstituiere. Ein solches Ich komme "pro tempore" (WII 226) zustande: Es wird verstanden als mysteriöse Vereinigung nicht-empirischer, überzeitlicher, 'frei schwebender' Komponenten zu einem begrenzten, empirisch erkennenden und wollenden Individuum.

Schopenhauer versteht also unter Subjekt des Erkennens nicht nur in WII 7, sondern auch im Rahmen seiner Ästhetik und seiner Ich-Theorie ein gleichsam geistiges, überindividuelles, 'frei schwebendes', sich auf schlechthin (κατ' ἐξοχην) wunderbare Weise in Individuen inkarnierendes Etwas.

Schopenhauer nennt dieses Erkenntnissubjekt mehrmals "klares Weltauge" (z.B. WI 219) oder "ewiges Weltauge" (z.B. WII 424). In HNI 347 steht:

> ... es ist das **eine** Weltauge <sic!>, was aus allen tierischen Leibern blickt, nur hier mehr <,> dort weniger getrübt durch den Willen ...; außer diesem aber mit keinem Unterschiede.

Man kann diesen Subjektbegriff **spiritualistisch** nennen. Schopenhauer gebraucht neben dem spiritualistischen Subjektbegriff aber auch einen, den man als **materialistischen** Subjektbegriff bezeichnen kann:

> Was ist **Vorstellung**? - Ein sehr komplizierter **physiologischer** Vorgang im Gehirne eines Tieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines **Bildes** eben daselbst ist. - (WII 214)

Das Subjekt des Erkennens ist hier, verglichen mit den obigen Stellen, gleichsam entheiligt. Individuelle Erkenntnis wird hier nicht mehr verstanden als das Resultat einer schlechthin (κατ' ἐξοχην) wunderbaren, mysteriösen Inkarnation des 'ewigen Weltauges' in einen Leib, sondern als **physiologischer** Vorgang im Gehirn:

> ... das Bewußtsein ... ist eine Funktion des Gehirns, ... (WII 224)

An den oben (S. 131f vorliegender Arbeit) zitierten Stellen war noch der Eindruck entstanden, als verstehe Schopenhauer die physische Organisation (insbesondere des Gehirns) eines Individuums nur als Bedingung der Möglichkeit,

als Vermittlungsinstanz von Bewußtheit, und als würde Bewußtheit eigentlich erst realisiert durch das Hinzukommen eines Geistigen. Jetzt dagegen wird Bewußtheit als auf einen physischen Prozeß, als auf eine Funktion des Gehirns reduziert gedacht. Ähnlich WII 194:

> Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; ....

Auch hieraus spricht, daß das Geistige, zu dem oben auch das Bewußtsein (Erkenntnis-Subjekt) gerechnet wurde, letztlich im Physischen aufgehen, ätiologisch, physiologisch erklärbar sein müsse.

Die Doppeldeutigkeit des Schopenhauer'schen Subjektbegriffs läßt sich auch an den Antworten auf die Frage 'Gehört das Subjekt der Erscheinung an, d.h. ist es prinzipiell empirisch erkennbar - oder nicht?' nachweisen.

Spiritualistisch verstanden wird das Subjekt des Erkennens z.B. in WI 6:

> <Dem> Subjekt ... kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmermehr, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Analog steht in WII 18 (u.v.a.), daß das Subjekt "durchaus unerkennbar" sei. Ganz anders jedoch an den folgenden beiden Stellen:

> ... sofern das Gehirn **erkennt**, wird es **selbst** nicht erkannt; sondern ist das **Erkennende**, das Subjekt aller Erkenntnis. Sofern es aber in der objektiven Anschauung ..., also sekundär, **erkannt** wird, gehört es ... zur Objektivation des Willens <d.h. zur empirischen Vorstellung>. (WII 293f)

Und:

> Das der Erkenntnis als ihre Bedingung Vorhergängige ..., also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar erfaßt werden; wie das Auge sich selbst nicht sehen kann. (WII 326)

Hiernach ist das Subjekt, d.h. die "Basis" der Erkenntnis, das (empirische) Gehirn. Hier wird das Subjekt als prinzipiell erkennbar gedacht, nur nicht als "unmittelbar", sondern als "sekundär" erkennbar, da es, gleich dem Auge, nur vermittels eines Spiegels und insofern sekundär, wahrgenommen werden kann.

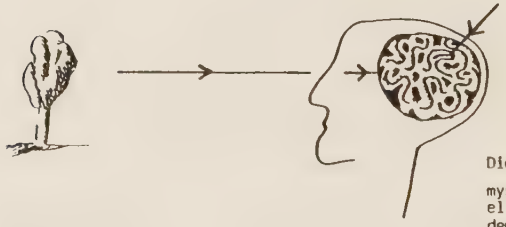
Die ambivalente - spiritualistische und materialistische - Bedeutung des Schopenhauer'schen Subjektbegriffs

macht es nötig, noch einmal kurz auf die Theorie des unmittelbaren Objekts zurückzukommen:

> ... übrigens sind ... alle tierischen Leiber unmittelbare Objekte, d.h. Ausgangspunkte der Anschauung der Welt für das Alles erkennende und deshalb nie erkannte Subjekt. (WI 124)

Diese Stelle legt es nahe, den Begriff 'Subjekt' im spiritualistischen Sinne zu verstehen. Die Formulierung 'das Subjekt werde nie erkannt' scheint bedeuten zu sollen, daß es prinzipiell (also auch "sekundär" (WII 294)) unerkennbar, mithin geistig sei. Außerdem steht "Subjekt" im Singular, 'tierische Leiber' aber im Plural, sodaß der Eindruck entstehen muß, es handle sich hier um das eine, ewige Weltauge, an dem verschiedene Individuen "pro tempore" (WII 226) partizipierten. Versteht man den Begriff 'Subjekt' an dieser Stelle (was legitim ist) so, dann ist die hier angesprochene Theorie des unmittelbaren Objekts nicht mehr in dem Sinne, den meine Interpretation bisher ausschließlich unterstellte, zu begreifen. Wird nämlich das Subjekt als geistig, als über den affizierenden und den "gewissen" (WI 23), d.h. sensiblen Körpern schwebend gedacht, dann kann die Kausalrelation zwischen den affizierenden und den sensiblen Körpern nicht mehr als eine Kausalrelation zwischen präsubjektiven, affizierenden Objekten und subjektiven Sinnesempfindungen verstanden werden. Statt dessen muß dann die Kausalrelation zwischen affizierenden und sensiblen Körpern im strengen Sinn als ein Verhältnis unter präsubjektiven Objekten (Einwirkung der Informationen des Baumes → Modifikation (nicht Empfindung!) der Retina) aufgefaßt werden, - und die subjektiven Daten, d.h. die Empfindungen würden erst vermittels einer qualitativ anderen, nämlich einer schlechthin rätselhaften "Relation" (Strohm) zwischen den sensiblen Körpern (Modifikationen in deren Sinnesorganen) und dem Weltauge entstehen. So verstanden wäre nicht die Modifikation der Retina selbst schon Empfindung, sondern letztere würde erst vermittels der rätselhaften Liaison des überindividuellen Weltauges mit dieser Modifikation entstehen.

Diese von mir bisher ausgeklammerte Interpretationsmöglichkeit ist von mehreren Textstellen her eindeutig gegeben (vgl. die oben zitierte Stelle WI 124 und die folgenden gleich unten). Schopenhauer betont auch immer wieder, zwischen affizierendem Objekt und Subjekt dürfe keine Kausalrelation angenommen werden, was (übertragen auf die Theorie des unmittelbaren Objekts) heißt, daß die Wirkung im sensiblen Organ noch nicht an sich subjektiv sein dürfe, sondern es erst vermittels der mysteriösen Liaison mit dem Weltauge werden könne. Das Entstehen von Empfindungen bzw. Anschauungen müßte dann (dargestellt am Beispiel der Position 3) auf folgenden Weise gedacht werden:



Diese ' ⟋ ' Linie soll die mysteriöse Liaison des spirituellen Subjekts (Weltauge) mit dem affizierten Sinnesorgan bzw. der Hirnfunktion kennzeichnen.

Abbildung 18

Eine m.E. völlig eindeutige Stelle, die verbietet, die Wirkung im sensiblen Organ schon als an sich subjektiv, d.h. als zustandegekommen ohne Liaison mit dem Weltauge, zu interpretieren, steht in WI 15:

> Man hüte sich aber vor dem großen Mißverständnis, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntnis der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt ein Verhältnis von Ursache und Wirkung bestehe; da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem <Retina, Gehirn> und vermitteltem <Baum> Objekt, also immer nur zwischen Objekten Statt findet.

Die Wirkung des vermittelten Objekts im unmittelbaren Objekt (Leib) habe demnach mit Subjektivität noch gar nichts zu tun. Unter dieser Voraussetzung kann diese Wirkung (Modifikation im Sinnesorgan) dann nur vermittels eines weiteren "Prozesses" subjektiv werden; und Schopenhauer verbietet es, diesen "Prozeß" kausal zu nennen.

Dieser "Prozeß" muß in der mysteriösen Inkarnation des 'einen, ewigen Weltauges' (vgl. WI 219, WII 424) in ein unmittelbares Objekt, d.h. einen individuellen Organismus bestehen.

Trotz der nachdrücklichen Mahnung in WI 15: "Man hüte sich aber vor dem großen Mißverständnis ...." muß die Theorie des unmittelbaren Objekts in vielen Kontexten so interpretiert werden, wie ich es bisher tat. Das unmittelbare Objekt, der Leib, ist dort nicht bloße Bedingung der Möglichkeit zur Unkarnation des Weltauges, sondern es ist dort das Subjekt selbst. An entsprechenden Stellen wird das Verhältnis von affizierendem Objekt und unmittelbarem Objekt als identisch mit dem Verhältnis von präsubjektivem Objekt und Subjekt bzw. subjektiver Empfindung gedacht, und die Relation zwischen präsubjektivem Objekt und Subjekt wird dort eindeutig als kausal gedacht. - Völlig eindeutig in diesem Sinne zu verstehen sind z.B. die eingangs zitierten Stellen, nach denen das subjektive Hören in einem Vibrieren der Gehirnfibern bestehe. Eindeutig ist auch folgende Stelle:

> Der Sehnerv ... tritt viel weiter nach vorn aus seinen thalamis ..., bis er, ganz aus dem Gehirn hinausgelangt, sich in die Retina ausbreitet, auf welcher nun allererst die Empfindung, auf Anlaß des Lichtreizes, entsteht und daselbst wirklich ihren Sitz hat; wie dieses meine Abhandlung über das Sehn und die Farben beweist. (WII 34)

Auch alle anderen, schon früher zitierten Stellen, an denen alles Empfinden bzw. Anschauen rein physiologisch bzw. materialistisch (Farbenlehre) erklärt wird, könnten hier erneut aufgelistet werden. An allen diesen Stellen ist die Möglichkeit einer Inkarnation des Weltauges ausgeschlossen: 'Subjektivität' wird dort als identisch mit 'physiologischem Prozeß' gedacht. - Eindeutig materialistisch ist der Subjektbegriff auch an der schon mehrfach zitierten Stelle PI 98f. Dort fordert Schopenhauer dazu auf, dem Ursprung allen aposteriorischen Erfahrungsstoffs nachzugehen und behauptet, dieser bestehe in der Sinnesempfindung. Von ihr gelte: "Nun aber ist ja doch die Sinnesempfindung ... etwas ganz und gar Subjektives."

(PI 99). Die ausschließliche Begründung dieser Behauptung lautet:

> Gehn wir ihm <dem "Stoff" der Anschauung> bis zu seinem Ursprunge nach; so finden wir diesen nirgends anders, als in unserer Sinnesempfindung: denn eine auf der Netzhaut des Auges, oder im Gehörnerven, oder in den Fingerspitzen eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet .... Auf jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächst ... das Gesetz der Kausalität angewandt .... (PI 98; Hervorheb.v.mir)

Hier wird also behauptet, die Sinnesempfindung sei darum subjektiv, weil sie sich "auf der Netzhaut", d.h. im Organismus, "unterhalb der Haut" (G 52) befinde, und nicht weil das ewige Weltauge, d.h. das spiritualistische Subjekt in Liaison mit dem Organismus trete.
Die ambivalente - spiritualistische und materialistische - Bedeutung des Begriffs 'Subjekt' multipliziert die Interpretationsmöglichkeiten des B-Modells um den Faktor 2. Rechnet man als weiteren Multiplikationsfaktor zu den S. 75 f (vorliegender Arbeit) in den Positionen 1 - 4 dargestellten zwei Varianten präsubjektiver Korrelate (Ding an sich und gewöhnliche Objekte) als dritte Variante noch die Locke'sche Materie bzw. das präsubjektive "Licht" (F 23) mit ein, dann ergeben sich 12 (in Worten: zwölf!) Varianten des B-Modells. Diese zwölf Varianten sind - wohlgemerkt! - nur als Typen, als Exponate zu verstehen, da aus der Reihe der präsubjektiven Korrelate (Ding an sich, Dinge an sich, Materie, materielle Objekte, gewöhnliche Objekte) nur die hervorgehobenen berücksichtigt werden.

Variationen des B-Modells bei Schopenhauer:

Positionen:

1. 2. 3.

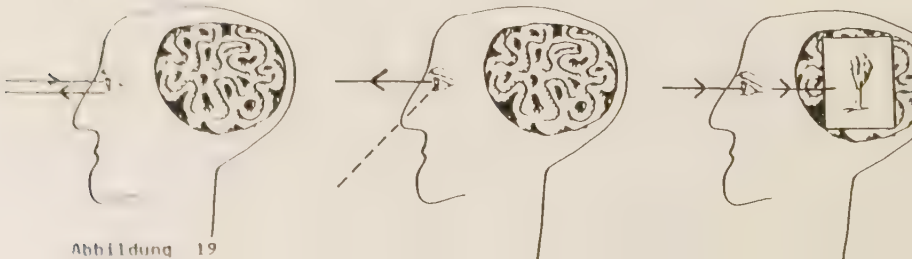
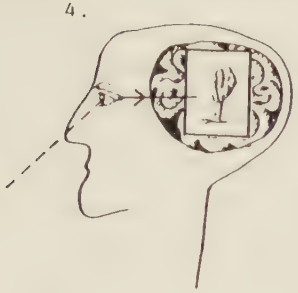
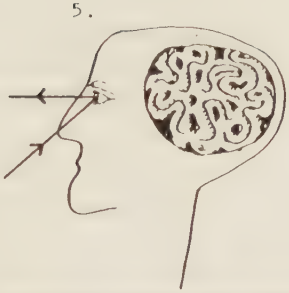


Abbildung 19

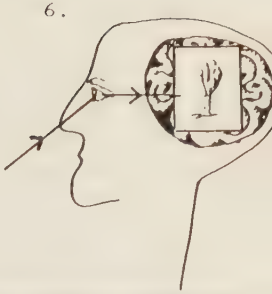
4.



5.



6.



(Vgl. zu Pos. 1 - 4 die graphischen Darstellungen S. 75f)

Legende:

Präsubjektive Korrelate:

= gewöhnliches Objekt

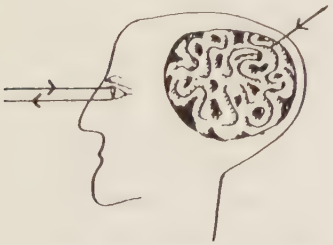
= Ding an sich

= Locke'sche Materie

(Die Pfeile deuten die Möglichkeit kausaler Einwirkung an.)

Diese 6 Positionen setzen den materialistischen Subjektbegriff voraus. Erweitert man jede einzelne graphische Darstellung durch einen solchen: ' ↙ ' Pfeil, der die mysteriöse Liaison des individuellen Organismus mit dem Weltauge kennzeichnen soll, ergeben sich weitere 6, also insgesamt 12 Varianten. Beispiel:

7.



usw.

Schopenhauer springt unvermittelt zwischen den einzelnen Positionen hin und her. Denkt man sich je eine durchs Auge gehende senkrechte Achse, dann gilt: Alle durch Striche bzw. durch Pfeile symbolisierten Aussagen links von ihr kollidieren mit dem Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung (Modell A). Alle symbolisierten Aussagen rechts dieser gedachten Achse sind erstens rein thetisch, d.h. ohne uns in die Vor-urteile eingeweiht zu haben,

eingeführt worden. Sie führen zweitens zu schwerwiegenden Folgeproblemen, insbesondere zum Solipsismus, den Schopenhauer zwar ins "Tollhaus" verweist, aber eingestandenermaßen durch "Beweise nimmermehr widerlegen" (beides WI 124f) kann.

H. Schopenhauers Erkenntnistheorie im historischen Umfeld (SCHLUß)

Um den inhaltlichen und historischen Stellenwert von Schopenhauers Erkenntnistheorie bemessen zu können, ist es unerläßlich, auf die erkenntnistheoretischen Argumentationen anderer Philosophen einzugehen. Auf Locke und Kant hinzuweisen hatte ich bereits mehrmals Gelegenheit. Im folgenden bespreche ich **Berkeley, Goethe, Hegel, Nietzsche, Husserl und Wittgenstein**. Die Auswahl dieser Philosophen ist insofern - und nur insofern - nicht willkürlich, als sie darin übereinkommen, daß sie die von Schopenhauer als Vor-urteil vorausgesetzte und apodiktisch behauptete Richtigkeit des dualistischen erkenntnistheoretischen Modells B bestreiten.

Während ich Hegel, Nietzsche, Husserl und Wittgenstein im folgenden nur skizzenhaft und mich auf die m.E. wesentlichen Argumente beschränkend interpretiere, bespreche ich Berkeley und Goethe ausführlicher. Dies, weil vorliegende Arbeit beansprucht eine Schopenhauerinterpretation zu sein, und weil es deshalb von vorrangigem Interesse ist zu untersuchen, welche Beziehung Schopenhauers Argumentation zur Argumentation anderer Philosophen hat, nicht umgekehrt. Schopenhauer aber nahm hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Problematik nur auf zwei der besagten Philosophen Bezug: auf Berkeley und Goethe.

Wie bereits in der Einleitung zu vorliegender Arbeit betone ich noch einmal: Ziel dieser Arbeit ist **nicht**, ggf. bestehende **konstruktive** Lösungsmöglichkeiten des erkenntnistheoretischen Problems zu diskutieren. Ziel ist die **Destruktion** eines erkenntnistheoretischen Konstrukts in seiner spezifischen Ausprägung bei Schopenhauer.

I. BERKELEY

Wie erläutert (S. 48 vorliegender Arbeit), führt Schopenhauer die zentrale Prämisse des B-Modells, nämlich, daß die empirische Welt ein Abbild in einem (materiellen) Subjekt sei, unter Berufung auf **Berkeley**, ansonsten aber ohne jedes Argument ein. Angesichts dieses Umstandes ist es beachtenswert, daß sowohl die Berkeley- als auch die Schopenhauerforschung diese Berufung Schopenhauers auf Berkeley nie auf ihre Legitimität befragte und überhaupt das Verhältnis Schopenhauers zu Berkeley nie eingehend thematisierte. Robert W. Th. Lamers schreibt im "Literaturbericht" zu seinem 1981 veröffentlichten Aufsatz "Berkeley und Schopenhauer":

> Obwohl nun Schopenhauer deutlich an vielen Stellen sich auf Berkeley beruft, ist diese Beziehung noch niemals genauer betrachtet worden .... Den ... Berkeley-Bibliographien von T.E. Jessop, C.M. Turbayne/R. Ware (für die Jahre 1933-62) bzw. Turbayne/R. Appelbaum (für die Jahre 1963-74) ist kein einziger Hinweis in dieser Richtung zu entnehmen .... Eine Anfrage an den Computer des "Philosophie-Informationsdienstes" der Universität Düsseldorf ... erbrachte keine Feststellung expliziter Literatur zum Thema .... Für das Schopenhauer-Archiv in Frankfurt antwortete mir am 10.5.1979 Arthur Hübscher gleichfalls, daß die Forschung den fraglichen Gegenstand noch nicht thematisiert habe. (122)

Lamers selbst wollte diesem Umstand Abhilfe leisten und faßt das Ergebnis seiner Untersuchung wie folgt zusammen:

> Insgesamt sollte die vorliegende Untersuchung ... zeigen, daß Schopenhauer
> a. im System Berkeleys eine Keimzelle seiner Lehre vorfand,
> b. von Berkeley ausgehend diesen begrifflich und systematisch exakter faßte ....
> c. den Ansatz von Bewußtseinsimmanenz und Immaterialismus widerspruchsfrei(er) <sic!> gestaltete (als er bei Berkeley gegeben war).
> Diese Leistung Schopenhauers ist sicherlich zu würdigen, zumal hier ein deutliches Beispiel von Progression in der Philosophie ... sich darstellt. (140)

Dieses Resultat Lamers ist nach meiner Ansicht völlig unhaltbar. Und zwar nicht nur, weil es mir aufgrund vorliegender Arbeit unmöglich ist zu erkennen, inwiefern Schopenhauers Ansatz als "widerspruchsfrei(er)" gelten könne, sondern insbesondere auch, weil ich der Ansicht

bin, daß Schopenhauer mit seinem erkenntnistheoretischen Ansatz hinter Berkeley zurückgefallen ist, bzw. daß Berkeley ansatzweise die Kritik am Modell B, die im 19. und 20. Jahrhundert von mehreren Philosophen geübt wurde, antizipiert hatte.

Es hieß bei Schopenhauer:

> Keine Wahrheit ist also gewisser ... als diese, daß ... diese ganze **Welt** ... nur Objekt in Beziehung auf ein Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort, Vorstellung .... - Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von denen Cartesius ausging. Berkeley aber war der erste, welcher sie entschieden aussprach: er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst um die Philosophie erworben .... (WI 3f)

Richtig ist, daß auch für Berkeley gilt: Jedes Objekt ist nur für ein bzw. in einem (materiellen) Subjekt.

Berkeley:

> ... neben all dieser endlosen Mannigfaltigkeit von ... Erkenntnisobjekten existiert ebensowohl auch etwas, das sie erkennt und perzipiert .... Dieses perzipierende tätige Wesen ist dasjenige, was ich **Gemüt, Geist, Seele** oder **mich selbst** nenne. Durch diese Worte bezeichne ich nicht irgend eine meiner Ideen, sondern ein von ihnen ganz verschiedenes Ding, worin <sic!> sie existieren .... (Prinz. 26)

Bei Schopenhauer nun korrelieren dem materiellen Subjekt mehrere Varianten **präsubjektiver Korrelate**. Bei Schopenhauer ist das materielle Subjekt **Komponente** eines **Abbildungsprozesses**, es ist bei ihm **Spiegel**.

Ganz anders bei Berkeley. In den 'Drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous' vertritt Philonous (d.h. der Freund des Geistes, d.i. des Berkeley'schen Spiritualismus) die in den "Prinzipien ..." erarbeiteten Argumente Berkeleys gegen Hylas (d.h. den Vertreter des (Locke'schen) Materialismus; vgl. gr. ἡ ὕλη = Stoff, Materie):

Hylas, der Materialist, ist der Ansicht, es existiere eine präsubjektive, absolute Wirklichkeit bzw. eine (aus der Sicht der Vorstellungswelt) transzendente Materie. Diese wirkt nach seiner Ansicht auf den Geist, würde dort abgebildet. Berkeley geht demnach davon aus, daß ein dualistisches erkenntnistheoretisches **Modell (B)** als philosophisches **Konstrukt** existierte (Locke's Materialismus). Was er verdeutlichen will ist, daß die Annahme

eines solchen dualistischen erkenntnistheoretischen Modells nicht haltbar ist, da die von ihm postulierte präsubjektive Wirklichkeit nicht nachweisbar ist. Deshalb Philonous, der Advocat Berkeleys, zu Hylas, dem dualistisch denkenden Erkenntnistheoretiker:

> Zuerst aus einem Glauben an eine materielle Substanz wolltest du, daß die unmittelbaren Gegenstände unabhängig vom Geist <d.h. präsubjektiv> existierten, dann, daß sie Urbilder seien, dann Ursachen, dann Werkzeuge, dann Gelegenheiten <d.h. Malebranches "occasions">, schließlich **Etwas im allgemeinen** .... (Dial. 87) - Meine Aufgabe war zu zeigen, daß du **nichts** <damit> meintest .... So ist dir bei all deinen verschiedenen Behauptungen <vorgeblich existenter präsubjektiver Korrelate> gezeigt worden, daß du entweder überhaupt nichts, oder, wenn etwas, nur etwas sinnloses gemeint hast. (Dial. 92)

Völlig zurecht schreibt deshalb m.E. auch der Herausgeber der 'Drei Dialoge ... ', Wolfgang Breidert:

> Das einzige, was Berkeley entschieden abstreitet ... ist - in Kants Terminologie - die Existenz von Dingen an sich. (Dial. XXIVf)

Das Hauptargument Berkeleys gegen die Existenz einer präsubjektiven Wirklichkeit ist, daß es unmöglich ist, aus dem empirisch (nach Berkeley: im Geist) Gegebenen irgendwie auf ein davon verschiedenes materielles Substrat zu schließen (vgl. z.B. Prinz. § 8f). Dies Argument gleicht dem Schopenhauer'schen Prinzip der Abgeschlossenheit der Erfahrung, mithin dem Modell A.

Völlig anders als bei Schopenhauer ist bei Berkeley die These der subjektiven (spirituellen) Bedingtheit jedes Objekts nicht konstitutives Element eines für richtig gehaltenen erkenntnistheoretischen Modells (B). Berkeley ist dieses Modell zwar zumindest von Locke her bekannt. Aber er destruiert es, indem er eine seiner Komponenten, die präsubjektiven Korrelate, herausstreicht. Übrig bleiben bei ihm die (subjektiven) Objekte und (in Schopenhauers Sprache) das materielle Subjekt.

Für Schopenhauer ist das B-Modell eine selbstverständliche Wahrheit. Für Berkeley ist es Objekt der Kritik, ja der gezielten Destruktion. Berkeley will weniger eine konsistente Erkenntnistheorie begründen, vielmehr eine seiner Ansicht nach inkonsistente, bereits bestehende destruieren.

Berkeley:

Kurz, ich bin geneigt zu glauben, daß weitaus die meisten, wenn nicht alle Schwierigkeiten, welche bisher die Philosophen hingehalten und ihnen den Weg der Erkenntnis versperrt haben, durchaus von uns selbst verschuldet sind; daß wir eine Staubwolke erregt haben und uns dann beklagen, nicht sehen zu können. (Prinz. 4)

Bevor er mit seiner eigentlichen Untersuchung beginnt, schreibt Berkeley:

<Es ist> angemessen ... einiges vorauszuschicken, was das Wesen und den falschen Gebrauch der Sprache betrifft. (Prinz. 5)

Mit dieser Erörterung bezüglich der Sprache "berühre" (aaO) er etwas, das ...

... einen Hauptanteil an der Verwicklung und Trübung der Forschung gehabt und unzählige Irrtümer und Schwierigkeiten in fast allen Teilen der Wissenschaft veranlaßt zu haben scheint. Dies ist die Meinung, der Geist habe ein Vermögen, **abstrakte Ideen** oder Begriffe <notions> von den Dingen zu bilden. (Prinz. 5)

Solche abstrakten Ideen mit diskreter Bedeutung nämlich seien philosophische Fiktionen,

... da es doch in Wahrheit keineswegs eine einzelne genau bestimmte Bedeutung gibt, die sich an irgendeinen Gemeinnamen knüpft, da sie alle eine große Zahl einzelner Ideen <= mögliche perceptions> unterschiedslos bezeichnen. (Prinz. 18; vgl. 19) *

Schon dies ist eine Aussage, die rund 250 Jahre später - in den 'Philosophischen Untersuchungen' Wittgensteins - eine Renaissance erleben sollte. Ebenso die folgende: Die Bedeutung nämlich, sagt Berkeley, erhalte die Sprache erst im Gebrauch:

Der allgemeine Brauch ist die Regel für eine richtige Sprache. (Dial. 77) **

Berkeley äußert - auch hierin Wittgenstein vorgreifend - den Verdacht, daß die Annahme einer präsubjektiven Wirklichkeit und die damit verbundenen Schwierigkeiten sprachtheoretisch zu lösen seien:

Wenn wir diese Annahme <der Materie usw.> gründlich prüfen, so wird sich vielleicht herausstellen, daß sie sich schließlich auf die Lehre von den **abstrakten Ideen** zurückführen läßt. (Prinz. 27)

Dies wird jedoch nicht näher ausgeführt. -

---

* Wittgenstein: "Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, - sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen **verwandt**." (PhU 65; vgl. ff und BB 37f)

** Wittgenstein: "Die Bedeutung eines Ausdrucks ist für uns durch den Gebrauch, den wir von ihm machen, charakterisiert." (BB 104)

Der Tenor bei Berkeley ist offensichtlich: Berkeley ist destruktiv. Bei ihm ist das Erkenntnissubjekt, die abbildende Kamera des B-Modells, nur noch Ruine, nicht wie bei Schopenhauer Baustein. Bei Berkeley erfüllt das materielle Subjekte keine Funktion mehr und völlig zurecht schreibt m.E. Wolfgang Breidert:

... er <Berkeley> sah schon die Gefahr der Hinfälligkeit der geistigen Substanz mit der materiellen, ... (Dial. XXVII)

Berkeley:

Daß die Qualitäten, die wir wahrnehmen, nicht an Gegenständen sind <gemeint sind Lockes sekundäre Qualitäten>, daß wir unseren Sinnen nicht glauben dürfen <vgl. Descartes' Erste Meditation>, daß wir nichts von der wirklichen Natur der Dinge wissen ...: das sind die Neuigkeiten <sic!>, das sind die seltsamen Ansichten, welche die echte, unverdorbene Urteilskraft aller Menschen abstoßen und, einmal zugelassen, den Geist in endlose Zweifel und Schwierigkeiten verwickeln. Und gegen diese und ähnliche Neuerungen suche ich dem gesunden Menschenverstand sein Recht zu wahren. (Dial. 118)

Dies Zitat und die darin (und an vielen anderen Stellen) enthaltene Kritik an Descartes, Malebranche und Locke zeigt, wie sehr Schopenhauer Berkeley mißverstanden hat. Schopenhauer hatte unterstellt:

> Berkeley, wenn gleich später und schon mit Kenntnis Locke's, ging auf diesem Weg der Cartesianer konsequent weiter und wurde dadurch der Urheber des eigentlichen und wahren Idealismus .... Das Ideale hatte er getroffen ...; aber das Reale wußte er nicht zu finden, bemüht sich auch nur wenig darum und erklärt sich nur gelegentlich, stückweise und unvollständig darüber. (PI 14)

Berkeley ist kein Idealist im Schopenhauer'schen (und Kant'schen (vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 274ff, "Widerlegung des Idealismus")) Sinn. Erkenntnistheoretischer Idealismus ist (auch bei Kant) dualistisch. Berkeley aber wollte gerade diesen erkenntnistheoretischen Dualismus destruieren. Berkeley ist nicht Idealist, sondern erkenntnistheoretischer Spiritualist. Deshalb Wolfgang Breidert:

Nicht als Idealist unterscheidet sich Berkeley von Kant, sondern als Spiritualist. (Dial. XXIV)

Berkeley ging nicht - wie Schopenhauer in PI 14 unterstellt - "auf diesem Wege der <dualistisch denkenden> Cartesianer konsequent weiter". Berkeley ging in Opposition zu den Cartesianern, insbesondere zu Locke.

Völlig verfehlt ist auch der in PI 14 erhobene Vorwurf Schopenhauers, Berkeley "bemüht sich auch nur wenig darum", "das Reale ... zu finden"; gar, er habe sich "nur gelegentlich, stückweise und unvollständig" darüber erklärt. Er hat sich bemüht dieses Reale loszuwerden!

Völlig unzutreffend ist auch die Behauptung Schopenhauers:

> Diese sehr richtige und tiefe Einsicht <'kein Objekt ohne Subjekt'> macht aber auch eigentlich **Berkeley's** ganze Philosophie aus: er hatte sich daran erschöpft. (WII 5)

Und die Sprachkritik Berkeleys? Schopenhauer hat sie schlicht ignoriert und hat Lockes Theorie der abstrakten Vorstellungen (zumindest ab WII) diskussionslos übernommen. *

Unzutreffend ist weiterhin die Behauptung Schopenhauers:

> Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch Berkeley und Kant, sich darauf besonnen, daß jenes alles zunächst doch nur ein **Gehirnphänomen** sei (WII 4).

Hierauf genügt die direkte Antwort Berkeleys. Philonous (im Namen Berkeleys) zum Materialisten Hylas:

> Also das Gehirn, von dem du sprichst, ist ein sinnliches Ding und existiert als solches nur im Geist. Nun wüßte ich gern, ob du die Annahme vernünftig findest, daß eine Vorstellung oder ein Ding, das im Geist existiert, alle anderen Vorstellungen veranlaßt. Und, wenn das deine Ansicht ist, wie gibst du wohl über den Ursprung dieser ersten Vorstellung oder des Gehirns selbst Rechenschaft? (Dial. 67)

Zusammenfassend glaube ich berechtigt zu sein zu konstatieren: Schopenhauer hat Berkeleys These der subjektiven Bedingtheit jedes Objekts in einen der Intention ihres (vorgeblichen) Urhebers widersprechenden Funktionszusammenhang gestellt, nämlich das materielle Subjekt (Berkeleys **"Gemüt, Geist, Seele ..."** (Prinz. 26; vgl. S. 143 vorl.Arbeit) als Baustein des dualistischen erkenntnistheoretischen Modells B gebraucht. Gerade dieses Modell B wollte Berkeley destruieren. Schopenhauer hat Berkeley als

---

* Hume: "Eine sehr wichtige Frage ist in betreffs unserer abstrakten oder allgemeinen Ideen aufgeworfen worden .... Ein großer Philosoph <Berkeley> hat die herkömmliche Meinung in diesem Punkt bekämpft .... Ich sehe in dieser Einsicht eine der größten und schätzenswertesten Entdeckungen, die in den letzten Jahren im Reiche der Wissenschaft gemacht worden sind ...." (Treat. 17) - Diese Stelle muß Schopenhauer gekannt haben. Um so verwunderlicher ist es, daß er Lockes Auffassung - ohne die Einwände Berkeleys und Humes zu diskutieren! - übernommen hat.

Autorität zitiert, die seine Erkenntnistheorie legitimiere (vgl. S. 48 vorl.Arbeit). Zu unrecht. Berkeley legitimiert das Schopenhauer'sche materielle Subjekt, das konstitutive Komponente des dualistischen Modells B ist, nicht. Schopenhauers "Argument" (Strohm) für den Satz 'Kein Objekt ohne Subjekt' bleibt deshalb bloße Behauptung:

> ... es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist .... (WII 6)

Mein Vorwurf, Schopenhauer habe Berkeley wesentlich mißverstanden, trifft freilich nur diejenigen Teile der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie, in denen das materielle Subjekt auch tatsächlich die Funktion des Abspiegelns präsubjektiver Korrelate hat, also die Varianten des B-Modells. - In anderen Zusammenhängen argumentiert Schopenhauer durchaus im Sinne Berkeleys. In WI 16f z.B. vertritt Schopenhauer, der "realistische Dogmatismus" wolle "die Vorstellung als Wirkung des Objekts" betrachten und "eine von der Vorstellung ganz verschiedene Ursache annehmen, ein Objekt an sich ....". Dem stelle der "Skeptizismus, unter der selben falschen Voraussetzung, entgegen, daß man in der Vorstellung nur die Wirkung habe, nie die Ursache, also nie das Sein, immer nur das Wirken der Objekte kenne, diese aber mit jenem vielleicht gar keine Ähnlichkeit haben möchte ...". Beide Positionen kommentiert Schopenhauer nun wie folgt:

> Hierauf nun gehört Beiden die Belehrung ...; daß Objekt und Vorstellung das Selbe sind ... und der Forderung des Daseins des Objekts außer der Vorstellung des Subjekts ... gar keinen Sinn hat und ein Widerspruch ist; ... (WI 16f)

Diese "Belehrung" ist allerdings Berkeley'scher Spiritualismus: Nach ihm korreliert den subjektiv bedingten Objekten nichts Präsubjektives, nach ihm ist es ein "Widerspruch" (WI 17) , ein "Dasein des Objekts außer der Vorstellung" (WI 17) vorauszusetzen. Objekt und Vorstellung werden hier (an WI 16f) durchaus im Sinne Berkeleys völlig identifiziert, und die Möglichkeit eines "an sich" des Objekts wird bestritten. Hier gilt: Schlechthin die gesamte Realität ist Vorstellung. Daß nun diese schlechthin gesamte Realität

bei Schopenhauer das Attribut "Vorstellung des Subjekts" (WI 17) erhält, ist **hier** völlig bedeutungslos, rein lexisch. **Hier** hat das Subjekt, genau wie bei Berkeley, nicht die Funktion des Abspiegelns. Aber schon wenige Zeilen weiter steht:

> Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung und eben deswegen durchaus ... durch das Subjekt bedingt: d.h. sie hat transzendentale Idealität. (WI 17)

Was bedeutet hier "eben deswegen"? Objekte und Vorstellungen waren eben noch als völlig identisch erklärt worden: Wie soll aus identischen Maior und Medius eine Conclusio gezogen werden? Und was bedeutet hier "bedingt"? Offenbar soll jetzt das Subjekt doch eine Funktion haben. Es soll jetzt die Objekte 'bedingen', sie relativieren, zu Spiegelbildern erklären, die präsubjektive Korrelate erfordern. **Dieses Subjekt** entspricht nicht mehr dem Berkeley'schen **"Geist"** (Prinz. 26). Für Berkeley nämlich existieren die Objekte nicht nur in Relativität zu präsubjektiven Korrelaten. Für Berkeley sind die Objekte letztlich absolut. Philonous:

Ich will nicht Dinge in Vorstellungen, sondern vielmehr Vorstellungen in Dinge <ideas into things> verwandeln. Denn jene unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung, die nach dir nur Erscheinungen <appearences> der Dinge sind, nehme ich für die wirklichen Dinge selbst. (Dial. 119)

II. GOETHE

Schopenhauer über seine Besuche bei Goethe im Winter 1813/14:

> Als der große Mann sodann den ganzen Winter hindurch mich häufig kommen ließ, blieb die Unterhaltung keineswegs auf Fragen, welche die Farbenlehre betrafen, beschränkt, sondern unsere Gespräche wurden auf alle möglichen philosophischen Gegenstände gelenkt und spannen sich viele Stunden lang fort. (A. Hübscher: 'Arthur Schopenhauer, Ein Lebensbild', 63f)

Anfang des Jahres 1814 wurde das bis dorthin vertrauliche Verhältnis zu Goethe gespannt und es kam schließlich zum Bruch. Goethe schrieb am 9. Januar die "Grabschrift":

Als Jüngling anmaßlich und stutzig ....

Und am 14. Januar:

Trüge gern noch länger des Lehrers Bürden,
Wenn Schüler nur nicht gleich Lehrer würden. (beides aaO, 64f)

Goethe am 19. Juli an F.L. Schultz:

Dr. Schopenhauer ist ein bedeutender Kopf, den ich selbst veranlaßte ... meine Farbenlehre zu ergreifen .... Nun ist, wie sie wohl beurteilen, dieser junge Mann, von meinem Standpunkt ausgehend, mein Gegner geworden. ((Schop.) Briefe 499)

Die Gründe für Goethes abweisendes Verhalten gegenüber dem ihm doch eher wohlgesonnenen Schopenhauer mögen mehrere gewesen sein. Neben privaten scheinen in jedem Fall auch sachliche im Spiel gewesen zu sein. S. Friedlaender vertritt in seinem Aufsatz "Warum verwarf der Farbenlehrer Goethe die Farbenlehre des Goetheaners Schopenhauer?", Schopenhauer habe - darin Goethe mißverstehend - das Schwarze nicht als gleichberechtigte polare Opponente des Weißen erkannt und dem Weißen volle Tätigkeit der Retina, dem Schwarzen aber "völlige Untätigkeit" (Friedlaender 287) zugeordnet. Für Goethe dagegen gelte:

Goethe ist davon durchdrungen ..., daß er das Schwarz ... keineswegs als Untätigkeit ... entdeckt <hat>. (Friedlaender 288)

Karl Wagner bezieht in seiner ausführlichen Abhandlung, "Goethes Farbenlehre und Schopenhauers Farbentheorie", Position für Schopenhauer und scheint der Ansicht

zu sein, der Bruch Goethes mit Schopenhauer sei als Folge davon zu verstehen, daß "Schopenhauer, der systematische Denker ..." (Wagner 168), Goethes Lehre theoretisch untermauert und damit Goethe tatsächlich Anlaß gegeben habe, sich in der Rolle des Schülers seines Schülers zu sehen. Fürst Dmitry Tzerteleff schließlich ist der Ansicht:

> Der wesentliche Unterschied zwischen Schopenhauer und Goethe besteht darin, daß der Erstere hauptsächlich den subjektiven, physiologischen Charakter der Erscheinung betrachtet, der Letztere ihre objektive Ursache. (Schopenhauers Erkenntnistheorie 18)

Meiner Ansicht nach besteht der wesentliche Unterschied zwischen Goethes und Schopenhauers Farbenlehre in einem anderen Punkt; und meiner Ansicht nach war eben dieser auch der Streitpunkt. M.E. sprechen nämlich die unten zitierten Textstellen dafür, daß Goethe demjenigen erkenntnistheoretischen Modell (vorsichtig formuliert) skeptisch gegenüberstand, nach dem Vorstellungen und insbesondere Farben nur subjektive, letztlich illusionäre Abbilder eines farblosen An-sich sind. Schopenhauer jedoch hielt eben dieses erkenntnistheoretische Modell für eine selbstverständliche Wahrheit.

Ein Gesprächspartner Schopenhauers berichtet:

> Aber dieser Goethe <"sagte mir einst Schopenhauer, als er von seinem Unterricht in der Farbenlehre sprach" (aaO)> war so ganz **Realist**, daß es ihm durchaus nicht zu Sinne kommen wollte, daß die **Objekte** als solche nur da seien, insofern sie von dem erkennenden Subjekt **vorgestellt** werden. Was, sagte er mir einst, mit seinen Jupitersaugen mich anblickend, das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein, **Sie** wären nicht da, wenn das Licht **Sie** nicht sähe. (Gespräche 31)

Das Wort "Realist", mit dem Schopenhauer hier Goethes Auffassung charakterisiert, will natürlich nicht sagen, daß Goethe (nach Schopenhauers Auffassung) einen erkenntnistheoretischen Realismus im Sinne des B-Modells vertreten habe; es will sagen, daß Goethe die Realität gerade nicht als subjektiv bedingt, sondern als **Realität** an sich erachtet habe. Goethe sei Realist, weil es ihm "durchaus nicht zu Sinne kommen wollte, daß die **Objekte** ... nur seien, insofern sie von dem erkennenden Subjekt vorgestellt werden", d.h. nur **Abbilder, Spiegelbilder** seien.

Die Objekte nicht als Abbilder zu erachten impliziert: Hinter ihnen keine Urbilder zu suchen. Schopenhauer selbst zitiert Goethe hierzu:

> "Man suche nichts **hinter** den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre." (F 3; Hervorheb.v.mir)

Goethe will bei den Phänomenen bleiben, diese hierarchisch strukturieren, und er will es sich 'nicht zu Sinne kommen' lassen, daß hinter den Phänomenen eine zweite, eigentliche, primäre Realität an sich existiere. Schopenhauer charakterisierte das vorgeblich "hinter den Phänomenen" existierende präsubjektive "**Licht**" (F 23) als 'äußere **materielle** Ursache' (vgl. F 44), die im Falle der chemischen Farbe in einer 'eigentümlichen Modifikation der Oberfläche der Körper' (vgl. F 74) bestehe. Da davon auszugehen ist, daß Goethe Locke - und natürlich Newton - kannte, ist auch davon auszugehen, daß er diese Bestimmungen des vorgeblich existenten präsubjektiven '**Lichts**' kannte. Er äußert sich zu diesem "**Licht**" wie folgt:

> Denn man hat **bisher** das Licht als eine Art **Abstraktum** <d.h. als eine nur aus primären Locke'schen Qualitäten bestehende Materie bzw. deren Ausstrahlung>, als ein **für sich** bestehendes **wirkendes** ... gewissermaßen sich selbst bedingendes, bei geringen Anlässen aus sich selbst die Farben hervorbringendes Wesen angesehen. Von dieser Vorstellungsart jedoch die **Naturfreunde abzulenken**, sie aufmerksam zu machen ...: dies ist die Aufgabe, welche zu lösen, das Ziel, welches zu erreichen wäre. (16, 115f; Hervorheb.v.mir)

Und:

> Man wird dem Wissen, der Wissenschaft, dem Handwerk und der Kunst Glück wünschen, wenn es möglich wäre, das schöne Kapitel der Farbenlehre aus seiner **atomistischen Beschränktheit** <man entsinne sich der Locke'schen "Materiepartikel" (vgl. S. 101 vorl.Arbeit)> und Abgesondertheit, in die es bisher verwiesen, dem allgemeinen dynamischen Flusse des Lebens und Wirkens **wiederzugeben**, dessen sich die jetzige Zeit erfreut. (16, 202; Hervorheb.v.mir)

Goethe weiter:

> Denn eigentlich unternehmen wir **umsonst**, das **Wesen** eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßt wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein **Bild** des Charakters wird uns entgegentreten. (16, 9; Hervorheb.v.mir)

Auch hieraus spricht eindeutig das Wissen Goethes um das dualistische erkenntnistheoretische Modell B, ja

ein gewisses Zugeständnis an es: "Wirkungen werden wir gewahr", 'ein Bild tritt uns entgegen'. Aber Goethe erklärt es für unmöglich, für "vergebens", nach der Herkunft dieser Wirkungen, nach dem "Wesen" des Dinges zu fragen. Man solle seine (des gesehenen Dinges oder eines Menschen) Äußerungen, Handlungen, phänomenale Beschaffenheiten 'zusammenstellen', um so ein 'Bild seines Charakters' zu erhalten. Der Begriff 'Bild' ist hier freilich doppeldeutig: Er steht für Abbild und Sinnbild. Der "Charakter" sei demnach zwar Abbild, Ausdruck von etwas (wobei nach diesem Etwas, dem "Wesen" zu fragen "vergebens" sei), aber sei zugleich doch das gesamte Wesen: "die vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßt allenfalls das Wesen jenes Dinges". Das "Wesen" sei uns also nur aus Wirkungen bekannt, also an sich letztlich unbekannt, gehe aber doch in den Phänomenen vollständig auf. Diese, für Goethes naturwissenschaftliches Denken typische paradoxe Verschränkung, schließt das B-Modell als Denkmöglichkeit nicht aus, bleibt aber auf Distanz, scheint es auflösen zu wollen.

Interessant auch die folgende Stelle:

Man schlösse vielleicht aus gedachtem Phänomen, daß die ruhige Netzhaut, wenn sie sich selbst überlassen ist, in sich selbst zusammengezogen sei und einen kleinern Raum einnehme, als in dem Zustande der Tätigkeit, in den sie durch den Reiz des Lichtes versetzt wird. (16, 30; Hervorheb.v.mir)

Auf den ersten Blick scheint es, als könnte dies Schopenhauer geschrieben haben: Der Reiz des Lichtes versetze die Retina in Tätigkeit - und dann entstehe diese oder jene (subjektive) Erscheinung: Modell B. Aber für Goethe steht diese Formulierung nur für eine ihm bekannte Denkmöglichkeit mit einem gewissen Erklärungswert - aber sie ist für ihn nicht im strengen Sinne wahr; er ergreift nicht Partei für sie, sondern betont ihre Relativität: "Man schlösse vielleicht ...". Nicht Goethe schließt so, sondern "Man". Zusätzlich relativierend ist der doppelte, lexische und grammatische Konjunktiv.

Analog 16, 128:

Es scheint sich dieses aus der ausdehnenden Kraft des Lichtes auf der Retina ableiten zu lassen.

Nach Schopenhauer entsteht die Farbe durch die Tätigkeit

der Retina im Auge; das Auge bzw. die dort entstehende Empfindung ist für ihn "Ausgangspunkt der Anschauung" (z.B. PI 99 u. G 84). Ganz anders ist die Funktion des Auges bei Goethe bestimmt:

> Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete .... Jene unmittelbare Verwandtschaft des Lichtes und des Auges wird niemand leugnen, aber sich beide zugleich als eins und dasselbe zu denken, hat mehr Schwierigkeit. (16, 20)

Dies zu denken hat allerdings Schwierigkeit; und ich erachte es nicht als meine Aufgabe, diese Aussagen Goethes im positiven Sinn zu interpretieren. Offensichtlich jedoch drückt die Stelle eine Distanzierung von solchen (im wörtlichen Sinn:) Vor-urteilen aus, die Schopenhauer für ganz selbstverständliche Wahrheiten hält. Das Auge sei ein vom Licht hervorgerufenes Organ, ihm ähnlich: "seinesgleichen". Licht und Auge seien "unmittelbar verwandt", letztlich "als eins und dasselbe zu denken". Die Frage, wie Sehen funktioniere, ist damit nicht beantwortet - sondern zurückgewiesen; die Unterscheidung 'subjektiv/präsubjektiv' fällt weg. Licht und Auge gehören für Goethe zusammen; beide seien in Wechselbeziehung stehende Phänomene, nach deren Grund, deren An-sich nicht gefragt wird. Auch wird Wahrnehmung hier nicht als ein ins Auge Hineinleuchten eines Schopenhauer'schen 'Lichts' (vgl. F 23) verstanden. Statt dessen trete "das innere Licht dem äußeren entgegen". Diese Aussagen sind, obgleich ihre positive Bedeutung nicht ohne weiteres zu verstehen ist, in ihrem negativen Gehalt eindeutig: Sie sind Absagen an ein erkenntnistheoretisches Modell (B). Das Auge sieht bei Goethe gar nicht im Sinne der Schopenhauer'schen Erkenntnistheorie. Am deutlichsten wird Goethes skeptische, ja abweisende Haltung gegenüber dem dualistischen erkenntnistheoretischen Modell B an seinem Gebrauch des Wortes 'Subjekt', der die Bedeutung dieses Wortes bei Schopenhauer geradezu destruiert. Goethe:

> In der ganzen sinnlichen Welt kommt alles überhaupt auf das Verhältnis der Gegenstände untereinander an, vorzüglich auf das Verhältnis des bedeutendsten irdischen Gegenstandes, des Menschen, zu den übrigen. Hierdurch trennt sich die Welt in zwei Teile, und

der Mensch stellt sich als ein Subjekt dem Objekt entgegen. (16, 17; Hervorheb.v.mir)

'Subjekt' bedeutet hier nicht wie bei Schopenhauer "Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird ...." (WI 5), bedeutet nicht **Spiegel** von Gegenständen. Dem "Subjekt" wird hier gar keine Wahrnehmungsfunktion zugeschrieben, sondern es wird gedacht als ein mit anderen Gegenständen im Verhältnis stehender besonderer "Gegenstand": der Mensch.

Ähnlich im Brief an Schopenhauer vom 16. 11. 1815:

Wer selbst geneigt ist, die Welt aus dem Subjekt zu erbauen, wird die Betrachtung nicht ablehnen, daß das Subjekt in der Erscheinung immer nur Individuum ist, und daher eines gewissen Anteils von Wahrheit und Irrtum bedarf, um seine Eigentümlichkeit zu erhalten. (Briefe 495)

Hier geht Goethe von Schopenhauers Subjektbegriff aus - und objektiviert ihn. Er macht aus dem eingestandenermaßen unerkennbaren materiellen Subjekt Schopenhauers schlicht einen Menschen mit Stärken und Schwächen. Ich wurde beim Lesen dieser Stelle sofort an Wittgenstein erinnert, der schreibt:

Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen ... muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? - **Wir** führen die Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück. (PhU 116)

Ein weiteres Beispiel, wie Goethe den Begriff 'Subjekt' objektiviert bzw. von seiner (mit Wittgenstein) metaphysischen auf seine alltägliche Verwendung zurückführt, ist seine Unterscheidung subjektiver und objektiver Versuche in der Farbenlehre. Unter subjektiven Versuchen versteht Goethe solche, bei denen **Phänomene** auf der Retina entstehen; unter objektiven solche, bei denen analoge Phänomene in der camera obscura entstehen. Goethe:

Auch diese Farben kann man in objektive und subjektive einteilen, weil auch sie teils außer uns, gleichsam auf der Fläche <der Rückwand der camera obscura> gemalt, teils in uns, unmittelbar auf der Retina **erscheinen**. (16, 122; Hervorheb.v.mir)

Man beachte: beide Male **erscheinen** Farben; einmal in der Kamera, einmal auf der Retina. Das Auge wird hier nicht verstanden als Wahrnehmungs-, Abbildungs-, Farberzeugungsorgan, sondern als ein Organ, in dem, völlig analog zur camera obscura, Farben **erscheinen** (was ja

genau dem phänomenalen Befund entspricht, wenn man bei einem anatomisch herauspräparierten Auge Farben auf der transparenten Netzhaut sieht.)
Das Auge sieht (im Schopenhauer'schen Sinn) dabei so viel oder so wenig wie die Kamera. 'Subjektive Versuche' bedeutet für Goethe nichts weiter, als die Beschreibung einer objektiven Versuchsanordnung, bei der das menschliche Auge - wie es es nachweislich tut - als Kamera fungiert:
z.B.:

a.

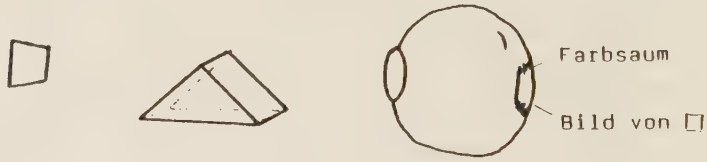


Abbildung 20

Das Ergebnis dieser Versuchsanordnung ist allerdings, sofern das Auge das eigene ist, wesentlich verschieden von dem objektiver Versuche. Es ist nämlich dieses:

b.

Die objektiven Versuche dagegen führen zu diesem Ergebnis:

c.

Ein Lockeianer, Newtonianer oder Schopenhauerianer würde

aus diesen Versuchen natürlich die "Schlußfolgerung" (Strohm) ziehen: 'Da in der camera obscura (c.) und im herauspräparierten Auge (a.) ein Bild des Gegenstandes □ entsteht, das darüber hinaus dem gesehenen Objekt (b.) gleicht, muß das Gesehene Objekt (b.) auch ein Bild sein.' - Und dann stellen sich natürlich sofort die Fragen: 1. Aber ein Bild von was ist dies Objekt (b.)? Was ist sein präsubjektives Korrelat? Und 2.: Welcher Art ist hier der Abbildungsprozeß? Handelt es sich um einen (bis heute, 1984, unbekannten) physiologischen Prozeß? Oder handelt es sich hier um einen geistigen Vorgang?

Goethe zog die "Schlußfolgerung" (Strohm), daß das gesehene Objekt (b.) ein Abbild sein müsse, nicht. -

M.E. belegen die zitierten Textstellen, daß Goethe das dualistische erkenntnistheoretische Modell B kannte. Er wußte, daß dies Modell (in einer seiner Varianten) ein präsubjektives "Licht" (Schop. F 23) voraussetzt, das bei Locke, Newton und Schopenhauer in "atomistischer Beschränktheit" (Goethe, 16, 202) als eine "Art Abstraktum" (16, 115) gedacht wurde, das "für sich bestehend" und "wirkend" (beides 16, 115) sei. Seine Aufgabe sehe er darin, schrieb Goethe, "von dieser Vorstellungsart ... abzulenken" (16, 115). - Goethe wußte weiterhin, daß das B-Modell die Existenz eines Bewußtseins, d.h. Spiegels, d.h. materiellen Subjekts voraussetzt. Auch von der Annahme eines solchen Subjekts versuchte er abzulenken.

Bedenkt man nun, daß das, was Schopenhauer der Goethe'schen Farbenlehre hinzufügte, im wesentlichen das die Phänomene 'Farben' "erklärende" (Strohm) erkenntnistheoretische Modell B war (bereits nach wenigen Zeilen im ersten § seiner Farbenlehre erläutert Schopenhauer das Projektionsmodell des einzig echten Beweises); und bedenkt man weiterhin, daß dieses erkenntnistheoretische Modell (zumindest bei Schopenhauer) zu ungelösten Aporien bzw. Widersprüchen führte; - dann ist es m.E. leicht verständlich, warum Goethe schrieb:

Nun ist ... dieser junge Mann, von meinem Standpunkt ausgehend, mein Gegner geworden. (Briefe 499)

Und an Schopenhauer selbst (23. 10. 1815):

Komm' ich aber <in Ihrer Farbenlehre> an das, wo sie von mir differieren, so fühle ich nur allzu sehr, daß ich jenen Gegenständen dergestalt entfremdet bin und daß es mir schwer ja unmöglich fällt, einen Widerspruch <sic!> in mich aufzunehmen, denselben zu lösen, oder mich ihm zu bequemen. Ich darf daher an diese strittigen Punkte nicht rühren; nur wegen des Violetten sende ich ein Blättchen nach. (Briefe 494)

Ich erachte es als vertretbar zu konstatieren, daß Goethes Zurückweisung des dualistischen erkenntnistheoretischen Modells (B) letztlich **ethische** Motive hatte. Goethes Ziel war es m.E.: Unsere Weltanschauung aus den Klauen einer Theorie, einer "Volks-Metaphysik" (Nietzsche II, 222; vgl. den Abschnitt 'Nietzsche') zu befreien, nach der unsere Heimat ein privates, nur für mich, gar nur in meinem Kopf existierendes Abbild sei, letztlich nicht mehr als ein "Schatten" (Schop. z.B. WII 553) der sogenannten Realen Außenwelt, bloße Erscheinung, ja Illusion. Die Formel dieser Theorie spricht der erste Satz in Schopenhauers Hauptwerk aus: ""Die Welt ist meine Vorstellung:"" (WI 3). Die erklärte Absicht Goethes war es:

Von dieser Vorstellungsart ... die **Naturfreunde** abzulenken, sie aufmerksam zu machen ...: dies ist die Aufgabe, welche zu lösen, das Ziel, welches zu erreichen wäre. (16, 115f; Hervorheb.v.mir)

Ähnliches wie Goethe hörte ich am 27. 4. 1983 Graf Dürkheim bei seinem letzten öffentlichen Vortrag, anläßlich der Lindauer Psychotherapiewochen äußern. Er sagte dort, daß er in der vorgeblich wissenschaftlichen Erkenntnis, daß Töne (etwa eines Musikstücks) nur subjektiv seien, objektiv und eigentlich real dagegen allein die ihnen entsprechenden Schwingungen der Luft, den Grund des Dramas des Abendlandes sehe.

III. HEGEL

In der Einleitung zum ersten Teil der "Phänomenologie des Geistes" bezeichnet Hegel es als "eine natürliche Vorstellung", daß man, wolle man erkennen, was in Wahrheit ist, "vorher über das Erkennen sich zu verständigen" habe. Denn nach dieser 'natürlichen Vorstellung' werde das Erkennen "als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige", erachtet, und da die "Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie ... nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt" (alles Phän. 63), könne man sich der Erkenntnis des Realen (Präsubjektiven) nur durch die "Kenntnis der Wirkungsweise des Werkzeugs" und durch Inrechnungstellung dieser Wirkungsweise annähern (Phän. 64). Würde man nämlich, so die "natürliche Vorstellung", denjenigen Teil des Vorgestellten, der durch das "Werkzeug" vermittelt sei, vom Vorgestellten "wegnehmen", dann würde das An-sich, das Absolute, mithin das von der vorgeblich existenten präsubjektiven Realität Bedingte übrigbleiben. Hegel schließt sich dieser 'natürlichen Vorstellung' nicht an und konstatiert, daß es sich bei diesem 'Wegnehmen' des vom Werkzeug Bedingten um eine 'überflüssige Bemühung' handle, weil unsere Erkenntnis des (realen) Dinges (an sich) vor und nach dem 'Wegnehmen' dieselbe bleibe:

> Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding - hier das Absolute - gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. (Phän. 64)

Hegels Polemik richtet sich hier nicht nur gegen die besagte "natürliche Vorstellung", sondern gegen Kant. Kant hatte ja in der "Kritik der reinen Vernunft" den Versuch unternommen, die vom Erkenntniswerkzeug bedingten Komponenten der Vorstellung - Raum, Zeit, Kategorien und regulative Prinzipien der reinen Vernunft - zu isolieren und die Vorstellung selbst als eine Synthesis aus diesen reinen bzw. apriorischen Komponenten mit dem Mannigfaltigen

der Sinne, d.h. dem Aposteriorischen bzw. Empirischen zu begreifen. Vermittels des Verfahrens der Absonderung der apriorischen Erkenntniskomponenten hielt Kant es für möglich , die Bedingungen möglicher Erkenntnis und somit auch die Grenze möglicher Erkenntnis anzugeben. Er selbst bezeichnete dies Verfahren als 'Kritik'. Deren Ziel sei es, konstitutive Erkenntnisse von bloß vernünftelnden bzw. dialektischen, d.h. allenfalls regulativ gültigen Urteilen abzusondern.

Hegel bezeichnet nun die Absicht, vermittels des Kant'schen Verfahrens den Gültigkeitsbereich der Erkenntnis einer Kritik zu unterziehen, als "Besorgnis, in Irrtum zu geraten", auch als "Mißtrauen in die Wissenschaft" und als "Furcht zu irren" (alles Phän. 64). Hegel gibt zu bedenken, ob nicht "diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist." (Phän. 64) Er weist nämlich darauf hin, daß diese Furcht auf gewissen Voraussetzungen beruht, mithin daß sie "etwas und zwar manches als Wahrheit" (Phän. 64) voraussetze, dessen Wahrheit eigens zu prüfen wäre. Hegel zählt diese Voraussetzungen bzw. Vor-urteile auf:

> <Diese Furcht> setzt nämlich **Vorstellungen** von dem Erkennen als einem **Werkzeuge** und **Medium**, auch einen **Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen** voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute auf **einer Seite** stehe und **das Erkennen auf der andern Seite** für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtum nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt. (Phän. 65)

Und tatsächlich ging Kant ja von derartigen ungeprüften Vor-urteilen aus, indem er voraussetzte, daß die apriorischen Komponenten der Erkenntnis ein **"Medium"** (Hegel) seien, und daß beim Erkenntnisprozeß das Absolute (d.h. das präsubjektive Ding an sich) auf "**einer Seite** stehe und **das Erkennen auf der andern Seite** für sich und getrennt vom Absoluten ...". Kant setzte die prinzipielle Richtigkeit des dualistischen erkenntnistheoretischen Modells (B), nach dem auf der einen Seite das Ding an sich und auf der anderen Seite die subjektive Vorstellung sich befinde,

voraus. Ja, Kant ging, wiewohl nur an einer einzigen Textstelle, so weit wie später Schopenhauer, indem er die vorgeblich subjektive Vorstellungswelt als im Gehirn befindlich ausgab:

> Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne, und kann außer demselben gar nicht gegeben werden; .... (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 512)

Hegel nun erachtet, ganz anders als Kant und andere im Rahmen des B-Modells denkende Erkenntnistheoretiker, diese Vor-urteile nicht als gesicherte Wahrheiten. Er bezeichnet sie statt dessen als 'unnütze Vorstellungen und Redensarten' (vgl. Phän. 65) und vertritt, sie könnten ...

> ... als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen und der damit verbundne Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven und unzähligen andern, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. Denn das Vorgeben, teils daß ihre Bedeuttung allgemein bekannt ist, teils auch, daß man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich diesen Begriff zu geben. (Phän. 65f)

Diese Argumentation Hegels trifft nun auch Schopenhauer, da Schopenhauer den von ihm vorausgesetzten Dualismus von Präsubjektivem und Subjektivem argumentativ nicht rechtfertigen, d.h. den Begriff hierzu nicht geben kann. Seine einzigen "Argumente" (Strohm) sind die (nicht gerechtfertigte) Berufung auf Berkeley und die mehrmalige Wiederholung, daß es sich hierbei um eine selbstverständliche Wahrheit handle. Schopenhauer:

> Denn, daß das **objektive Dasein** der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes, und folglich die objektive Welt nur als **Vorstellung** existiere, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist, und nicht Alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewußtseins von den Dingen zurückzugehn. (WII 6)

IV. NIETZSCHE

Es gibt Versuche, den Werdegang von Nietzsches Denken in biographische Abschnitte (früher, mittlerer, später Nietzsche) einzuteilen. Auf Nietzsches Reflexionen über Erkenntnistheorie sind derartige Einteilungen m.E. nicht anwendbar. Eine eigentliche Entwicklung der Reflexionen über Erkenntnistheorie setzt m.E. erst beim späten Nietzsche ein, und zwar ab der "Morgenröte" (1881). Zu dieser Zeit dachte Nietzsche noch weitgehend im Rahmen der konventionellen Erkenntnistheorie (Kant'scher und Schopenhauer'scher Prägung). Danach löste er sich zunehmend davon und schrieb schließlich in den späten 80er Jahren:

Gegen die erkenntnistheoretischen Dogmen tief mißtrauisch, liebte ich ... <usw.; vgl. unten> (III 486)

Ich skizziere die Entwicklung in groben Zügen:

Aus der folgenden Stelle der "Morgenröte" spricht noch deutlich die erkenntniskritische Haltung Kant'scher und Schopenhauer'scher Prägung, nach der der Bereich des Erkennbaren begrenzt ist durch die Beschaffenheit der Sinnesorgane und die übrigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Wie Kant diesen Bereich des Erkennbaren mit einer Insel verglich, vergleicht ihn Nietzsche hier mit einem Gefängnis:

Im Gefängnis. Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit .... Um jedes Wesen legt sich derart ein konzentrischer Kreis, der einen Mittelpunkt hat und der ihm eigentümlich ist .... Nach diesen Horizonten, in welche, wie in Gefängnismauern, jeden von uns unsere Sinne einschließen, messen wir nun die Welt ...: ... dieses Messen nennen wir Empfinden - es sind alles, alles Irrtümer an sich! ... Die Gewohnheiten unserer Sinne haben uns in Lug und Trug der Empfindung eingesponnen: diese wieder sind die Grundlage aller unserer Urteile und "Erkenntnisse" - es gibt durchaus kein Entrinnen, keine Schlupf- oder Schleichwege in die **wirkliche Welt!** Wir sind in unserem Netze, wie Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar nichts fangen, als was sich eben in unserem Netze fangen läßt. (I 1092f)

Schon ein Jahr später, in "Die Fröhliche Wissenschaft", ist deutliche Skepsis gegenüber dieser erkenntniskritischen Haltung spürbar. Noch immer vertritt dort Nietzsche zwar,

daß wir zur Erkenntnis der ""Wahrheit"" "kein Organ" hätten. Aber er charakterisiert hier, Wittgenstein vorgreifend, die Erkenntnistheoretiker als "in den Schlingen der Grammatik (...) hängengeblieben", und er kritisiert hier auch den präsubjektiv-subjektiv-Dualismus des B-Modells:

Es ist, wie man errät, nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängengeblieben sind. Es ist erst recht nicht der Gegensatz von "Ding an sich" und Erscheinung: denn wir "erkennen" bei weitem nicht genug, um auch nur so **scheiden** zu dürfen. Wir haben eben gar kein Organ für das **Erkennen**, für die "Wahrheit": wir wissen (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel, als es im Interesse der Menschen-Herde, der Gattung, **nützlich** sein mag: .... (II 222)

1885, in "Jenseits von Gut und Böse", wird Nietzsches Abkehr vom erkenntniskritischen Denken Kant'scher und Schopenhauer'scher Prägung noch deutlicher, wiewohl das Fragezeichen am Schluß des folgenden Aphorismus diese Abkehr wieder relativieren zu wollen scheint:

Wie? und andre sagen gar, die Außenwelt wäre das Werk unsrer Organe? Aber dann wäre ja unser Leib, als ein Stück dieser Außenwelt, das Werk unsrer Organe! Aber dann wären ja unsere Organe selbst - das Werk unsrer Organe! Dies ist, wie mir scheint, eine gründliche **reductio ad absurdum**: gesetzt, daß der Begriff **causa sui** etwas gründlich Absurdes ist. Folglich ist die Außenwelt **nicht** das Werk unsrer Organe - ? (II 578)

1888 hat Nietzsche mit der ehemaligen erkenntniskritischen Haltung endgültig gebrochen. Statt wie sieben Jahre zuvor von "Lug und Trug der Empfindung" (I 1092) zu schreiben, beschreibt er in der "Götzen-Dämmerung" die Sinne als "feine Werkzeuge" und charakterisiert gleichzeitig Erkenntnistheorie als "Mißgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft":

- Und was für feine Werkzeuge der Beobachtung haben wir an unsern Sinnen! ... Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinne anzunehmen - als wir sie noch schärfen, bewaffnen, zu Ende denken lernten. Der Rest ist Mißgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft: will sagen Metaphysik, Theologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. (II 958)

Mit dem Vorwurf '"Mißgeburt: ... Erkenntnistheorie"' geht in den späten 80er Jahren die Reflexion auf die "Hintergedanken", d.h. die moralische Funktion der "erkenntnistheoretischen Dogmen" einher:

Gegen die erkenntnistheoretischen Dogmen tief mißtrauisch, liebte

ich es, bald aus diesem, bald aus jenem Fenster zu blicken, hütete mich, mich darin festzusetzen, hielt sie für schädlich, - und zuletzt: ist es wahrscheinlich, daß ein Werkzeug seine eigene Tauglichkeit kritisieren kann ?? - Worauf ich achtgab, war vielmehr, daß niemals eine erkenntnistheoretische Skepsis oder Dogmatik ohne Hintergedanken entstanden ist, - daß sie einen Wert zweiten Ranges hat, sobald man erwägt, was im Grunde zu dieser Stellung zwang. (III 486)

Und:

Wir finden von Anfang der griechischen Philosophie an einen Kampf gegen die Wissenschaft, mit den Mitteln einer Erkenntnistheorie, resp. Skepsis: und wozu? Immer zugunsten der **Moral** .... Sokrates, Aristipp, die Megariker, die Zyniker, Epikur, Pyrrho - General-Ansturm gegen die Erkenntnis zugunsten der **Moral** .... Es bleibt ein Problem: sie nähern sich der Sophistik, um die Wissenschaft loszuwerden .... Es ist derselbe Kampf, der später wieder von seiten der **Kirche**, im Namen der Frömmigkeit, geführt wird: sie erbt das ganze antike Rüstzeug zum Kampfe. Die Erkenntnistheorie spielt dabei dieselbe Rolle wie bei Kant, wie bei den Indern .... (III 735)

An der berühmten Stelle, überschrieben mit "Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde", wird Nietzsches späte Ansicht deutlich, daß mit dem Abschaffen der aus moralischen Absichten postulierten "wahren Welt", d.h. der vorgeblich existenten transzendenten, präsubjektiven "realen Außenwelt" auch die Typisierung unserer disseitigen Welt als subjektive Erscheinungswelt hinfällig wird: "**mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgschafft!**" - Ich gebe die Stelle etwas verkürzt wieder:

Geschichte eines Irrtums.

...

3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.
(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)

4. Die wahre Welt - unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch **unbekannt**. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? ...
(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)

5. Die "wahre Welt" - eine Idee, die zu nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend - eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, **folglich** eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!
(Heller Tag, Frühstück, Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröte Platos; Teufelslärm aller freien Geister.)

6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! **mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!**
(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.) (II 962)

V. HUSSERL

Ähnlich wie Descartes geht Husserl in den 'Cartesischen Meditationen' davon aus, daß die "Welt am Ende gar nicht der schlechthin erste Urteilsboden wäre und mit ihrer Existenz schon ein an sich früherer Seinsboden vorausgesetzt wäre" (Cart.Med. 19f). Dieser an sich frühere Seinsboden sei das ego cogito. Dieses enthülle sich durch das "universale Außergeltungsetzen ("Inhibieren, "Außergeltungssetzen") aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt" (22), wobei Husserl die Methode des 'Außergeltungssetzens' als "phänomenologische ἐποχή" (22) bzw. "transzendental-phänomenologische Reduktion" (23) bezeichnet. Da sich für Husserl nach der transzendental-phänomenologischen Reduktion die Phänomene der objektiven Welt als sekundär erweisen ("Der natürliche Seinsboden ist in seiner Seinsgeltung sekundär."(23)), d.h. als Phänomene für das ego cogito, bezeichnet er diese Phänomene als "Bewußtseinserlebnisse" oder intentionale Phänomene:

> Bewußtseinserlebnisse nennt man auch intentionale, wobei aber das Wort Intentionalität dann nichts anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewußtseins, Bewußtsein von etwas zu sein, als cogito sein cogitatum in sich zu tragen, bedeutet. (35)

Husserl unterscheidet im Bereich des intentionalen Erlebens zwischen Aktualität und Potentialität. Aktuell sei z.B. ein Phänomen, das ich unmittelbar wahrnehme. Zu diesen aktuellen Phänomenen gehöre aber "die Verweisung ... auf die mitgemeinten, noch nicht wahrgenommenen, sondern nur erwartungsmäßig und zunächst in anschaulicher Leere antizipierten Seiten" (46). Diese "mitgemeinten", aktuell nicht wahrgenommenen Seiten bezeichnet Husserl als Potentialitäten bzw. als Horizont:

> <Es> impliziert jede Aktualität ihre Potentialitäten, die keine leeren Möglichkeiten sind, sondern inhaltlich, und zwar im jeweiligen aktuellen Erlebnis selbst, intentional vorgezeichnete Möglichkeiten, und zudem ausgestattet mit dem Charakter vom Ich zu verwirklichender .... Jedes Erlebnis hat einen im Wandel seines Bewußtseinszusammenhanges und im Wandel seiner eigenen Stromphasen wechselnden "Horizont" - einen intentionalen Horizont der Verweisung auf ihm selbst zugehörige Potentialitäten des Bewußtseins. (46)

Für "die reale, objektive Welt als ganze" (63) gilt, so Husserl, daß zu ihr "ein vielgestaltiger Horizont gehört, also Gehalte bloßer Meinung, die auf entsprechende potentielle Evidenzen verweisen." (63) Diese unerfüllten Antizipationen oder potentiellen Evidenzen bezeichnet Husserl im Gegensatz zu den aktuellen Evidenzen im intentionalen Bewußtsein als **transzendent**. - Eigentümlich am Husserl'schen Verständnis von Transzendenz ist, daß diese sich im Bereich des intentionalen Erlebens abspiele und diesen Bereich gerade **nicht** transzendiere:

> Daß das Sein der Welt in dieser Art dem Bewußtsein, und auch in der selbstgegebenen Evidenz, transzendent ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß es das Bewußtseinsleben allein ist, in dem jedwedes Transzendente als von ihm Untrennbares sich konstituiert .... Letztlich ist es die Enthüllung der Erfahrungshorizonte allein, die die "Wirklichkeit" der Welt und ihre "Transzendenz" klärt und sie dann als von der Sinn und Seinswirklichkeit konstituierenden transzendentalen Subjektivität untrennbar erweist. (63f)

Dieser Transzendenz-Begriff Husserls ist für seine weitere Argumentation, gerade im Hinblick auf die erkenntnistheoretische Problematik, entscheidend. Deshalb Husserl:

> Mit der Reduktion der phänomenologischen Problematik auf den einheitlichen Gesamttitel der (...) Konstitution der Gegenständlichkeiten möglichen Bewußtseins scheint die Phänomenologie sich rechtmäßig auch als transzendentale Erkenntnistheorie zu kennzeichnen. Kontrastieren wir die in diesem Sinne transzendentale mit der **traditionellen Erkenntnistheorie.**
> **Deren Problem ist das der Transzendenz.** (84; Hervorheb.v.mir)

Hinsichtlich des Begriffs 'Transzendenz' distanziert sich Husserl dezidiert von Descartes' zwei-Substanzen-Theorie, aus der das Problem erwuchs, wie das "in der Immanenz des Bewußtseinslebens verlaufende Spiel objektive Bedeutung gewinnen" könne, das bei Descartes, so Husserl, "durch die göttliche **veracitas** gelöst werden sollte" (beides 85). Aus der transzendentalen Selbstbesinnung der Phänomenologie ergebe sich "nichts minderes, als daß dieses ganze Problem widersinnig ist." (85) Denn:

> Sowie man aber, statt flüchtig eine phänomenologische ἐποχή zu vollziehen, vielmehr darangeht, in systematischer Selbstbesinnung, und als reines Ego, sein gesamtes Bewußtseinsfeld enthüllen zu wollen, erkennt man, daß alles für es Seiende sich in ihm selbst Konstituierendes ist, ferner daß jede Seinsart, darunter jede als in irgendeinem

Sinne "transzendent" charakterisierte, ihre besondere Konstitution hat. Transzendenz in jeder Form ist ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden. (86)

Transzendenz kann sich für Husserl demnach nur im Bereich intentionalen Erlebens abspielen; sie könne nur verstanden werden als - paradox formuliert - immanente Transzendenz. Hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Problematik folgt deshalb für Husserl:

Echte Erkenntnistheorie ist danach allein sinnvoll als transzendental-phänomenologische, die **statt mit widersinnigen Schlüssen von einer vermeinten Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher angeblich prinzipiell unerkennbarer "Dinge an sich"**, es ausschließlich **zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung**, in der sie durch und durch verständlich werden müssen als intentionale Leistung. (87; Hervorheb.v.mir)

Husserl erachtet folglich die Existenz präsubjektiver Korrelate, wie sie Descartes, Kant, Schopenhauer u.a. voraussetzten, als nicht gegeben und deren Annahme als widersinnig, da deren vorgebliche Existenz zum intentionalen Erleben transzendent wäre. Transzendenz kann sich für Husserl nur im Bereich intentionalen Erlebens abspielen, und zwar in Gestalt potentieller Horizonte.

Bemerkenswert ist m.E., daß zwischen Husserl und **Berkeley** ein Parallele besteht. Beide Philosophen gehen davon aus, daß die objektive Welt durch das Ich bedingt bzw. in einem Geistigen befindlich sei. - Berkeley schrieb, er bezeichne durch die Worte "Gemüt, Geist, Seele oder **mich selbst** ... nicht irgend eine ... <seiner> Ideen, sondern ein von ihnen ganz verschiedenes Ding, worin sie existieren ...." (Prinz. 26). - Und Husserl: "Intentionalität <bedeutet> nichts anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewußtseins, Bewußtsein von etwas zu sein, als **cogito** sein **cogitatum** in sich zu tragen". (Cart.Med. 35)

In diesem Punkt ist **Wittgenstein** dezidiert anderer Ansicht.

VI. WITTGENSTEIN

Bei Wittgenstein bekommt die bei Hegel nur am Rande fallende These, daß die im dualistischen erkenntnistheoretischen Modell B enthaltenen Vor-urteile auf "Redensarten" (Hegel, Phän 65) beruhten, zentrale Bedeutung. Wittgenstein:

> Man prädiziert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt. Die Möglichkeit des Vergleichs, die uns beeindruckt, nehmen wir für die Wahrnehmung einer höchst allgemeinen Sachlage. (PhU 104)

Und:

> Ja, wenn wir beim Philosophieren in uns schauen, bekommen wir oft gerade so ein Bild zu sehen. Förmlich, eine bildliche Darstellung unsrer Grammatik. Nicht Fakten; sondern gleichsam illustrierte Redewendungen. (PhU 295)

Wie aus dem letzten Zitat hervorgeht, vertritt Wittgenstein, daß man sich insbesondere beim Philosophieren verleiten lasse, aus einer bloßen "Darstellungsweise" bzw. aus "Redewendungen" auf - scheinbare - Sachverhalte zu schließen. Nach Wittgensteins Ansicht werden Philosophen z.B. von Sätzen bzw. "Redewendungen" der Art 'wissen, daß ...' zur Annahme von Scheinsachverhalten verleitet. In solchem Fall hätten diese "Redewendungen" deshalb metaphysische Bedeutung. Dieselben Sätze könnten jedoch, so Wittgenstein, sehr wohl sinnvolle Bedeutung haben, und zwar genau dann, wenn sie in alltäglicher Sprache verwendet würden:

> Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen - "Wissen", "Sein", "Gegenstand", "Ich", "Satz", "Name" - und das **Wesen** des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? - **Wir** führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück. (PhU 116)

An der folgenden Stelle versucht Wittgenstein zu verdeutlichen, daß der Satz 'wissen, daß ich rot sehe' bei alltäglicher Verwendung "mehrere Dinge" bezeichnen kann:

> ... laß mich fragen: welcher Art ist wissen, daß ich rot sehe? Ich meine: schau etwas rotes an, 'weiß, daß es rot ist' und frage dich selbst, was du dabei tust .... Da sind, nehme ich an, mehrere Dinge, die du tust: Du sagst wahrscheinlich zu dir selbst das Wort 'rot' oder 'das ist rot' oder dergleichen, oder du gleitest vielleicht von dem roten Objekt zu einem anderen roten, das du für das Paradigma von rot nimmst, und ähnliches. (NL 284)

Diese 'mehreren Dinge', die man tun und durch den Satz 'wissen, daß ...' beschreiben kann, sind empirische Begleitumstände des rot-Sehens: 'rot' sagen, die Blickperspektive ändern u. dgl. mehr.

Nun fährt Wittgenstein aber an der eben zitierten Stelle fort:

> Auf der anderen Seite starrst du nur schweigend auf das rote Ding. (NL 284)

Den Begriff 'starren' verwendet Wittgenstein häufig, und zwar um die Art des Umgangs der Philosophen mit besagten "Redewendungen" (PhU 295) zu bezeichnen. Z.B.:

> Das Phänomen des Starrens ist eng verbunden mit der ganzen Verwirrung des Solipsismus. (NL 309)

Würde man nun, so Wittgenstein, den Satz 'wissen, daß ich rot sehe' nicht wie im drittletzten Zitat alltäglich verwenden, sondern philosophisch, d.h. starrend, dann suggeriere er, daß das schlichte rot-Sehen (und mögliche Begleitumstände) noch nicht alles sei, sondern daß es zusätzlich eine Instanz des Wissens, ein Bewußtsein, einen "Geist" geben müsse, der dem rot-Sehen korrespondiere, auf den es gleichsam 'ein-gedrückt' werde. Auf diese philosophische (Fehl-) Deutung des 'wissen, daß ...' -Satzes verweist Wittgenstein z.B. an folgender Stelle:

> Ich meine: schau etwas rotes an, 'weiß, daß es rot ist' und frage dich selbst, was du dabei tust. Glaubst du nicht, daß, was du tust, rot sehen und es auf deinen Geist eindrücken ist? (NL 278; Hervorheb.v. mir)

Mit der Unterscheidung von 'rot sehen und es auf <den> Geist eindrücken' ist die (z.B. für Schopenhauer) typische Subjekt-Objekt-Spaltung, die dem dualistischen erkenntnistheoretischen Modell zugrunde liegt, vollzogen. Für Wittgenstein handelt es sich bei dieser Spaltung nicht um "Fakten; sondern <um> gleichsam illustrierte Redewendungen" (PhU 295).-

In seinen spätesten Aphorismen (hrsgg. unter dem Titel "Über Gewißheit" (= G)) versuchte Wittgenstein, die verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten des Wortes 'wissen' noch einmal aufzuzeigen. Für uns besonders interessant ist der Aphorismus 90, den ich gründlicher bespreche.

Wittgenstein beginnt:

"Ich weiß" hat eine primitive Bedeutung, ähnlich und verwandt der von "Ich sehe". ("Wissen", "videre") (G 90) *

Wittgenstein gesteht dem Ausdruck "Ich weiß" hier eine Bedeutung zu, wenn auch nur eine primitive. In einer Reihe von Beispielen zeigt er in G solche (sinnvollen) Bedeutungsmöglichkeiten auf. Er untersucht z.B. das Verhältnis der Bedeutungen von 'Ich glaube' und 'Ich weiß' - mit dem Ergebnis, daß mit 'Ich glaube ...' eingeleitete Sätze nur hypothetische Gültigkeit beanspruchten, mit 'Ich weiß ...' eingeleitete dagegen kategorische. In G 173 schreibt Wittgenstein deshalb: "Es wäre richtig zu sagen: "Ich glaube ..." hat subjektive Wahrheit; aber "Ich weiß ..." nicht." Hier drückten die einleitenden Sätze gewissermaßen die Wertigkeit - Wittgenstein spricht von "Satzsinn" (vgl. gleich unten G 90) - der nachfolgenden Sätze aus; und gegen eine solche Verwendung von "Ich weiß ..." wendet Wittgenstein nichts ein. Wittgensteins Kritik zielt auf eine andere, nämlich auf eine philosophische Verwendung des Satzes "Ich weiß ...". Dieser Satz könne nämlich, wie gesagt, auch so verwendet werden, daß er die Schein-Realität der Subjekt-Objekt-Spaltung suggeriere. Eine solche Verwendung beschreibt Wittgenstein in G 90, indem er fortfährt:

"Ich weiß" soll eine Beziehung ausdrücken, nicht zwischen mir und einem Satzsinn <wie "Ich glaube" oder "Ich weiß" bei alltäglicher Verwendung>, sondern zwischen mir und einer Tatsache. So daß die Tatsache in mein Bewußtsein aufgenommen wird. (G 90)

Bei solcher Verwendung des Wortes 'wissen' entstehe nun gerade ein solches 'Bild ... förmlich eine bildliche Darstellung unserer Grammatik' (vgl. PhU 295). Daß Wittgenstein der Ansicht ist, daß das bei solcher Sprachverwendung entstehende (Trug-) Bild das erkenntnistheoretische Modell B sein kann, geht aus G 90 m.E. eindeutig hervor. Wittgenstein fährt dort (nach einer Klammer) fort:

---

* Die Wörter 'wissen' und 'videre' sind übrigens tatsächlich verwandt: Sie gehen beide auf die indogermanische Wurzel *u̯id zurück.

(...) Ein Bild des Wissens wäre dann das Wahrnehmen eines äußern Vorgangs durch Sehstrahlen, die ihn, wie er ist, ins Auge und Bewußtsein projizieren. Nur ist sofort die Frage, ob man denn dieser Projektion sicher sein könne. Und dieses Bild zeigt zwar die **Vorstellung**, die wir uns vom Wissen machen, aber nicht eigentlich, was ihr zugrunde liegt. (G 90)

Was diesem Bild zugrunde liegt - soviel darf ergänzt werden - , ist nach Wittgensteins Auffassung die nicht-alltägliche Verwendung des Wortes 'wissen'. -
Interessant in unserem Zusammenhang wären auch noch die Wittgenstein'schen Analysen des jeweiligen Wortgebrauchs von 'sehen' und 'fühlen' (vgl. hierzu insbesondere die Schrift "Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"" (= NL)) und vom Wort 'Ich' (vgl. BB 106ff). Diese Analysen zu besprechen ist aber im Rahmen vorliegender Arbeit nicht möglich. Auch sie führen zu dem Ergebnis, das Wittgenstein in einem prägnanten Aphorismus beschreibt, den als Schlußwort herzusetzen ich mir während der Mühen beim Verfassen dieser Arbeit immer wieder und mit den Gefühlen des Trostes und der Hoffnung vorgenommen habe:

Ein **Bild** hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es nur unerbittlich zu wiederholen. (PhU 115)

LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS

Bei allen in der Untersuchung zitierten Texten der Sekundärliteratur ist der Autor jeweils angegeben. Der Titel des zitierten Textes ist teils vollständig, teils in üblicher Weise abgekürzt angegeben; die verwendete Ausgabe ist dann mithilfe des nachfolgenden Verzeichnisses identifizierbar. Bei der **Primärliteratur** (Schopenhauer, Berkeley, Goethe, Hegel, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein) zog ich es vor, den jeweiligen Titel durch ein (meist übliches) **Kürzel** zu ersetzen; es ist mithilfe des nachfolgenden Verzeichnisses entschlüsselbar. (Bei der Zitation mithilfe von Kürzeln folge ich übrigens der von der Schopenhauer-Gesellschaft gesetzten Norm; vgl. Jahrb. 64 (1983), S. 208: "So zitieren wir Schopenhauer".) Fremdsprachige Texte, deren Übersetzung entweder nicht vorliegt oder deren erhältliche Übersetzung m.E. zu ungenau ist (z.B. die von Humes "Treatise ..."), übersetzte ich selbst. Entsprechende **Titel** sind entweder in Kurzform oder vollständig angegeben und **nicht** übersetzt (z.B. kennzeichnet 'Hume, Treat. ...' ein von mir übersetztes Zitat aus Humes "Treatise ...".

Berkeley, George;

Dial. Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous; übers.v. Raoul Richter, hrsgg.v.Wolfgang Breidert, Meiner-Verlag, Hamburg, 1980.

Prinz. Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis; übers.v.Fr.Überweg, hrsgg.v.Alfred Klemmt, Meinerverlag, Hamburg, 1979.
Englische Ausgabe: The Principles of Human Knowledge & Three Dialogues between Hylas and Philonous, Edited by G.F. Warnock, William Collins Sons & Co. Ltd., Glasgow, 1981.

Brandt, Walter; Der Begriff des unmittelbaren Objekts bei Schopenhauer und seine Beziehung zum Problem der Außenwelt; Diss., Gütersloh i.W., 1906.

Descartes, René; Meditationen über die Erste Philosophie; übers.u.hrsgg. v. G.Schmidt, Reclam-Verlag, Stuttgart, 1980.

Einstein, Albert; Mein Weltbild, hrsgg.v. Carl Seelig, Ullstein-Verlag, Frankfurt, 1981.

Friedlaender, S.; Warum verwarf der Farbenlehrer Goethe die Farbenlehre des Goetheaners Schopenhauer?; in: 19. Schopenhauer-Jahrbuch, 1930.

Goethe, Johann, Wolfgang;

16 J.W.G., Sämtliche Werke, Artemisausgabe, Zürich, 1977; unveränderter Nachdruck der Artemis-Gedenkausgabe von 1949, hrsgg.v. Ernst Beutler; Band 16 (Farbenlehre).

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich;

Phän. Phänomenologie des Geistes; hrsgg.v. J.Hoffmeister, Meiner-Verlag, Hamburg, 1952.

Hübscher, Arthur; Schopenhauer-Bibliographie, Fromman-Holzboog-Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1981.

Ders.: Arthur Schopenhauer, Ein Lebensbild; in: A.Schopenhauer, Sämtl. Werke, hrsgg.v.A.Hübscher, Brockhaus-Verlag, Wiesbaden, 1972; Band I, S. 29ff.

Hume, David;

Treat. A Treatise of Human Nature, 2nd Edition by P.H.Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978, Reprint 1980.

Enqu.I An Enquiry concerning Human Understanding; 3rd Edition by P.H.Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975, Reprint 1979.

Husserl, Edmund;

Cart.Med. Cartesische Meditationen; hrsgg.v.Elisabeth Ströker, Meiner-Verlag, Hamburg, 1977.

Kant, Immanuel; Kritik der reinen Vernunft

B 2. Auflage von 1787; in: Kr.d.r.V., hrsgg.v. Ingeborg Heidemann; Reclam-Verlag, Stuttgart, 1973.

Lamers, Robert, W.,Th.; Berkeley und Schopenhauer; in: 62. Schopenhauer-Jahrbuch, hrsgg.v.A.Hüscher, W.Kramer-Verlag, Frankfurt, 1981.

Locke, John; Über den menschlichen Verstand; nach d. Übers.v. C. Winkler, 2 Bände (Bd. I: Buch 1 u. 2; Bd. II: Buch 2 u. 4) Meiner-Verlag, Hamburg, 1962.

Malebranche, Nicolas; Von der Erforschung der Wahrheit, Drittes Buch; übers.u.hrsgg.v. A. Klemmt, Meiner-Verlag, Hamburg, 1968.

Nietzsche, Friedrich; Werke; hrsgg.v. Karl Schlechta; zitiert nach der Ullstein-Ausgabe, Frankfurt, 1972ff, unter Beibehaltung der Band- und Seitenangaben der dreibändigen Hanser-Ausgabe, 6.Aufl., München, 1969.

- Morgenröte; in: Bd. I (Ullstein, 1976)
- Die Fröhliche Wissenschaft; in: Bd. II (Ullstein, 1976)
- Jenseits von Gut und Böse; in: Bd. II (Ullstein, 1972)
- Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert; in: Bd. II (Ullstein, 1972)
- Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre; in Bd. III (Ullstein, 1972)

Popper, Karl, Raimund; Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie; 6. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) - Verlag, Tübingen, 1979.

Priestley, Joseph;

Disqu. Disquisitions relating to Matter an Spirit; London, 1777.

Rauschenberger, Walther; Schopenhauer und der Solipsismus; in: 24. Schopenhauer-Jahrbuch, Frankfurt, 1937.

Schill, Emil; Das Problem der Materie bei Schopenhauer; Diss., Endingen, 1940.

Schlesinger, Benno; Zu Schopenhauers Hirnparadoxon; in: 58. Schopenhauer-Jahrbuch, hrsgg.v.A.Hübscher, W.Kramer-Verlag, Frankfurt, 1978.

Schmidt, Alfred; Schopenhauer und der Materialismus; in: 58. Schopenhauer-Jahrbuch, hrsgg.v.A.Hübscher, W.Kramer-Verlag, Frankfurt, 1977. Auch in: Ders., Drei Studien über Materialismus, Hanser-Verlag, München, 1977.

Schopenhauer, Arthur;

G Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde; in: Schopenhauer, Sämtliche Werke, hrsgg.v. Arthur Hübscher, F.A.Brockhaus-Verlag, Wiesbaden, 1972; Bd. I.

Diss. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde; erste Fassung; Dissertation von 1813; in: wie G, 1966; Bd. VII.

F Über das Sehn und die Farben; in: wie G.

WI Die Welt als Wille und Vorstellung; Erster Band; in: wie G, 1966; Bd. II.

WII Die Welt als Wille und Vorstellung; Zweiter Band; in: wie G; Bd. III.

N Über den Willen in der Natur; in: wie G; Bd. IV.

E Die beiden Grundprobleme der Ethik; in; wie G; Bd. IV.

PI Parerga und Paralipomena; Erster Band; in: wie G, 1966; Bd. V.

PII Parerga und Paralipomena; Zweiter Band; in: wie G, 1966; Bd. VI.

HNI-V A.S.; Der Handschriftliche Nachlaß; hrsgg.v. A.Hübscher, W.Kramer-Verlag, Frankfurt 1966 - 1975; Bd. I, II, III, IV 1, IV 2, V.

Briefe A.S., Gesammelte Briefe; hersgg.v.A.Hübscher, Bouvier-Verlag, Bonn, 1978.

Gespr A.S., Gespräche; hrsgg.v.A.Hübscher, Frommann-Verlag, Stuttgart, 1971.

Schulz, Walter; Bemerkungen zu Schopenhauer; in: Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag; Kohlhammer-Verlag, Stuttgart usw., 1967.

Tzertellef, Fürst Dmitry; Schopenhauers Erkenntnis-Theorie; Diss., Leipzig, 1879.

Volkelt, Johannes; Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube; 5. Aufl., Stuttgart, 1923.

Wagner, Karl; Goethes Farbenlehre und Schopenhauers Farbentheorie; in: 22. Schopenhauer-Jahrbuch, 1935.

Weide, Otto; Die Materie bei Schopenhauer; Diss., Butzbach, 1904.

Wittgenstein, Ludwig;

PhU Philosophische Untersuchungen; hrsgg.v.G.E.M. Anscombe, G.H. Wright, Rush Rhees, stw Suhrkamp, Frankfurt 1967.

BB Das Blaue Buch; übers.v. Petra von Morstein, hrsgg.v. Rush Rhees, stw Suhrkamp, Frankfurt, 1980.

NL Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"; in: The Philosophical Review, Vol. LXXVII, Ithaca -New York, 1968; ed.by Rush Rhees, S. 271 - 320.

G Über Gewißheit; hrsgg.v.G.E.M. Anscombe und G.H. Wright, Bilbliothek Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

Zeller, E.; Geschichte der Deutschen Philosophie seit Liebniz; R.Oldenburg-Verlag, München, 1873.

Zimbrich, Fritz; Generalregister zu den Schopenhauer-Jahrbüchern 1 - 60 (1912 - 1979), W.Kramer-Verlag, Frankfurt, 1979.

DANKSAGUNGEN

Bei all denen, die diese Dissertation ermöglichten, möchte ich mich hiermit bedanken. Mein Dank gilt insbesondere den Mitgliedern des Promotions- und des Kolloquiumsausschusses, den für die Graduiertenförderung zuständigen Personen der Zentralen Verwaltung, den Angestellten der Universitätsbibliothek und dem Leiter des Schopenhauer-Archivs, Herrn Dr. Dr. h.c. A. Hübscher, dessen schriftstellerische und editorische Lebensleistung jedem Schopenhauerinterpreten von größtem Nutzen ist.
Persönlichen Dank möchte ich den Professoren Dr. D. Wandschneider und Dr. R. Denker für die Betreuung der Arbeit und die Erstellung der Gutachten sagen. Herr Wandschneider hat durch seine engagierte und freundschaftliche Motivation zu stilistischer un inhaltlicher Disziplin nicht nur meine Arbeit, sondern auch meine Person mitgeprägt.
Persönlichen Dank richte ich auch an alle die, die mir "moralisch" beiseite standen, insbesondere an meine Eltern, Ulrike, Conni, Manfred, Jürgen, Pezi und Ulli sowie an meinen Freund Morle, der, obzwar philosophisch unbedarft, mir immer wieder Kraft verlieh.
Dank auch der Giesi fürs Diktat der Reinschrift und ganz besonderen Dank meiner Freundin Bärbel fürs Korrekturlesen und meinem Freund Dieter für die Entwurfsvorlagen der Graphiken.

Mein Lebens- und Bildungsgang

Geboren am 31.1.1953 in Lindau/B. Besuch der Gemeinschaftsschule, danach des Bodenseegymnasiums (mathematisch-naturwissenschaftlicher Zweig); erste Fremdsprache: Englisch, zweite: Latein; Leistungsfächer in der Kollegstufe: Deutsch und Mathematik. Abitur 1973, danach Zivildienst. Seit 1974 Studium in Tübingen; erst Physik, dann Philosophie, Mediävistik, Neuere Deutsche Literatur und kath. Theologie. 1980 Staatsexamen in Germanistik und Philosophie. Thema der Zulassungsarbeit: "Freiheit und Determinismus bei Arthur Schopenhauer". Anschließend Dissertation (Förderung nach GradFöG bis Herbst '83). Seit 1982 regelmäßig Kurse und Vorträge an Volkshochschulen. Seit Herbst '83 Vorbereitung und Durchführung des Projekts 'Lindauer Ferien- und Freizeit-Akademie'.

Erklärung

Hiermit erkläre ich - gemäß § 9 (7) der Promotionsordnung -, daß ich die vorliegende Dissertation selbständig und nur unter Verwendung der Hilfsmittel, die in dieser Arbeit genannt sind, verfaßt habe.